LES KUBRAWIYA ENTRE SUNNISME ET SHIISME AUX HUITIÈME ET NEUVIÈME SIÈCLES DE L'HÉGIRE

« *bar râfiḍî čigûna zi Banî Quḥâfa lâf-am ?*
bar khârijî čigûna gham-i Bû Turâb gôyam ? »
« Devant le shiite, comment exalterais-je les Banû Quḥâfa ?
Devant le Khârijî, comment exposerais-je la douleur d'Abû Turâb ? »

Dîvân-i Shams-i Tabrîz, lith. de Lucknow, p. 535.

I

Les deux siècles qui séparent l'invasion mongole de la Perse de la conquête safavide constituent une époque cruciale dans l'histoire de ce pays. Sans doute, la conquête mongole ne brise pas l'unité de civilisation des pays islamiques (1) ; la structure même de la religion musulmane, notamment l'obligation canonique du *ḥajj*, constituent ici des liens trop forts pour que des barrières politiques ou même ethniques soient vraiment efficaces. Mais la soumission à un pouvoir non islamique au point de départ crée chez les musulmans des États ilkhanides des problèmes nouveaux qui ne sont pas les mêmes que ceux qui se posent, à la même époque, aux habitants des pays restés soumis à un pouvoir plus islamique.

Comme tant de fois dans l'histoire, un mouvement général de « retour à l'islam » se dessine. Des auteurs plus compétents en ont décrit les différentes manifestations dans le domaine économique, social et politique : je pense

(1) Ainsi Fritz Meier, dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*) 222 s.

en premier lieu aux différents travaux de Barthold (2), à ceux qu'a entrepris M. Jean Aubin (3), aux recherches de M. Minorsky (4) et à celles d'historiens soviétiques, notamment à la magistrale mise au point de M. Petrushevskij (5). Je n'insisterai pas ici sur ces aspects du problème et me limiterai à quelques remarques sur le côté proprement religieux du sujet.

Les formes que revêt le mouvement diffèrent d'un cas à l'autre. Le naqshbandisme de la Transoxiane est un bon exemple d'un mouvement purement sunnite dont le but est le rétablissement intégral de la *sharî'at*. Que l'on considère, avec M. Köprülü, le naqshbandisme en tant que tel comme réaction de la civilisation sunnite iranienne des villes contre le paganisme turco-mongol (6), ou que l'on se limite, avec Barthold, à opposer l'obscurantisme d'un Khwâja Aḥrâr au despotisme éclairé d'un Ulugh Beg (7), le fait essentiel est que le mouvement est strictement orthodoxe (8), et qu'il le restera au cours de son histoire : lorsque, dans l'Inde mongole, l'empereur Akbar aura tenté une expérience de syncrétisme religieux, cette tentative provoquera la réaction d'un naqshbandî, Aḥmad Fârûqî Sarhindî, connu sous le nom du « Rénovateur du second millénaire » (9). Et ce ne sera pas la dernière fois où le naqshbandisme prendra la tête de la résistance islamique contre les influences étrangères.

Mais le plus souvent l'idéologie des mouvements religieux dont nous parlons a une teinte shiite plus ou moins prononcée. Des mouvements shiites plus ou moins obscurs apparaissent ainsi tout le long des XIVe et XVe siècles. Leur contenu social varie, et aussi leurs loyautés personnelles. Leurs frontières ne sont pas toujours bien définies. Les Safavides finiront par obtenir l'adhésion

(2) *Ulug Bek i ego vremija* ; *Mîr Ali Shir*, etc.

(3) *Notes sur quelques documents Akkoyunlu*, Mélanges Massignon, I, 123-147 ; *Deux Sayyid de Bâm* ; *Études Safavides I : Shâh Isma'il et les notables de l'Iraq persan*, Journal of Economic and Social History of the Orient, 2, 1959, 37-81.

(4) Notamment les séries *Turkmenica* et *Mongolica*.

(5) *Zemledelie u agrarnyje otnoshenija v Irane XIII-XIV vekov*. Moskva-Leningrad, 1960 ; pour les problèmes qui nous intéressent ici à comp. not. Chapitre V, *Narodno-osvoboditel'nyje dvizhenija v Irane*, pp. 403-471 ; sur le rôle du shiisme et du soufisme, p. 416 ss. L'auteur remarque justement que l'orientalisme occidental n'a pas assez étudié le développement du soufisme après le quatrième siècle de l'hégire, ib., p. 417.

(6) *Islâm Ansiklopedisi*, 1, 212.

(7) *A Short History of Turkestan*, dans *Four Studies on the History of Central Asia*, 1, p. 62 ; *Ulugh Beg*, ib., 2, p. 114-119, 177-177. — *Mir Ali Shir*.

(8) Cf. Revue des études islamiques, 1959, 35-66.

(9) V. en attendant, Burhân Aḥmad Fârûqî, *The Mujaddid's Conception of Tawḥîd*, Lahore, 1940. — La position dogmatique de Sarhindî paraît s'inspirer en grande partie de celle de 'Alâ'al-Dawla Simnânî. Je compte revenir prochainement sur le problème.

des descendants de Nûrbakhsh (10) comme des Musha'sha' (11) ; en Anatolie ils auront auparavant recueilli même les survivants du mouvement bedreddînien (12) qui ne sont pas strictement shiites. Des *ḥurûfî*, d'autre part infiltreront tous les mouvements qizilbash du Rûm et, notamment, l'ordre des Bektashîya.

Une autre remarque s'impose ici. Un mouvement shiite duodécimain *sensu stricto* devrait nécessairement être un mouvement messianique, annonçant le retour de l'*imâm* attendu qui, seul, pourra constituer un pouvoir légitime. Celui-ci n'existe plus depuis la mort de 'Alî b. Abî Ṭâlib ; l'espoir de son rétablissement a sombré dans la plaine de Kerbelâ, sa possibilité même a disparu avec l'occultation du douzième *imâm*. En attendant son retour, le pouvoir, même exercé par un prince de confession shiite, est en fait illégal et ne peut qu'être toléré (13). C'est pourquoi les mouvements religieux shiites aboutissent si facilement à la formation de sectes se situant en dehors de l'orthodoxie imâmite. Nûrbakhsh se proclamera Mahdî (14), tout comme le premier des Musha'sha' (15) ; tandis que Faḍlallâh Astarâbâdî ira beaucoup plus loin et se donnera pour une manifestation de la divinité. On songe involontairement ici aux circonstances idéologiques dans lesquelles est née, au siècle dernier, la religion du Bâb.

Aussi bizarre que cela paraisse, le mouvement qui aboutit à la formation de l'état safavide n'est pas un mouvement shiite au sens où nous l'entendons. Le shiisme est proclamé religion d'État, mais cet État n'est pas un État messianique. L'occultation de l'*imâm* attendu continue, son retour est aussi lointain que jamais. Sous peine de se renier, l'orthodoxie imamite ne saurait reconnaître aucun des prétendants messianiques qui apparaissent. Elle n'existe qu'en fonction de la parousie attendue du Sauveur, mais cette parousie la supprimerait. L'État safavide proclame son attachement aux douze imâm-s,

(10) Selon Nûrallâh Shushtarî, *Majâlis al-mu'minîn* (lithographie, non paginée), le fils de Nûrbakhsh, Qâsim Faiḍbakhsh qui, après avoir passé un certain temps à la cour de Ḥusain Baiqara à Hérat, s'était retiré à Ray, jouissait d'une grande estime auprès du Shâh Ismâ'îl qui l'estimait plus que les autres *sayyid*.

(11) Encore au XVIIIe siècle les Musha'sha' étaient gouverneurs héréditaires de l'Arabistan, cf. *Tadhkirat al-mulûk*, 173.

(12) Cf. Ashïk Pashazadé, *Târîkh*, éd., Istanbul, 1332 h., p. 266. — Sur le mouvement de Bedr ed-Dîn et son contenu social, v. en dernier lieu Petrushevskij, *o. c.*, 423 s.

(13) Cf. Scarcia, *A proposito del problema della sovranità presso gli Imamiti*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Nuova Serie, 7, 1958, 95-126, not. 123 ss.

(14) V. plus bas.

(15) Sur les Musha'sha', v. Caskel, *Ein Mahdi des 15-enten Jahrhunderts*, Islamica, 4, 1929, 48-93 ; Minorsky, *Encyclopédie de l'Islam*, Supplément.

mais son caractère théocratique n'existe que grâce à des facteurs étrangers à l'orthodoxie duodécimaine. Certes, Shâh Isma'īl se donne pour un descendant du Prophète, mais ce n'est pas en tant que tel qu'il revendique l'allégeance des Qizilbash ; il exerce un pouvoir spirituel sur ces derniers, mais en tant que chef d'un ordre soufi. Ce titre de Grand Soufi que lui donneront ses contemporains en Occident n'est-il pas caractéristique de cet état de choses ? C'est en tant que soufi qu'Isma'īl peut se permettre des outrances verbales, affirmer son identité avec 'Alī, voire son caractère divin (16). Cela n'a rien à voir avec l'imamisme, et disparaîtra chez ses descendants qui organiseront définitivement l'Umma shiite. Par rapport à ce qui précède, elle sera plus centralisée, plus hiérarchisée en tout cas ; mais le sera-t-elle plus que le sunnisme chez les Ottomans ? Il n'est pas certain que le *mullâ bâshî* des derniers Safavides disposa de plus de pouvoir que son contemporain, le *shaikh al-islâm* de Constantinople.

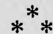
L'imamisme orthodoxe entretenait ainsi des espoirs messianiques, mais ne pouvait contribuer à leur réalisation ; opposé, en théorie, à tout pouvoir existant, il s'en accomodait fort bien en pratique. Les Banû Nawbakht en avaient déjà donné l'exemple à la cour des califes de Baghdâd (17). Le cas de l'ismaélisme est sans doute différent, mais depuis la chute d'Alamût l'ismaélisme n'a plus d'importance politique, bien que ses idées continuent à féconder le mouvement soufi. Pratiquement, plus un mouvement shiite est extrémiste, moins il a de chance d'être shiite confessionnellement. Interrogé à la cour de Hérât sur son appartenance confessionnelle, le fils de Faḍlallâh Ḥurûfî se déclare tranquillement shâfi'ite (18), et la pratique shiite

(16) V. Minorsky, *The Poetry of Shah Ismail*, *BSOS*, 10, 1041 ; Bausani, *Persia Religiosa*, 360 ss. Édition du Divan par Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Shah Ismail Khatai*, Napoli, 1959 ; la plupart des poésies contenues dans l'édition de Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatayî Divanï. Shah Ismail Safevî Edebî Hayatï ve Nefesleri*, 2. éd., Istanbul, 1956, sont d'une authenticité douteuse.

(17) A comp. ici l'analyse de M. Massignon, *La Passion d'al-Hallâj*, 138-159, not. 142 s. M. Cahen souligne justement que la lignée des imâm-s duodécimains fut la seule qui, sous les Abbasides, n'ait pas eu recours à la révolte armée, *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, I, 1361. Nûrbakhsh estimera que la limitation de l'imamat aux douze personnes est une intrigue abbaside dirigée contre les 'Alides. On peut se demander si, dans son cas, il n'y a pas lieu de compter avec des résurgescences zaïdites. Le problème du rôle du zaïdisme dans la propagation des idées shiites dans le Nord iranien mériterait une étude approfondie. — Pour le shiisme safavide, comp. la remarque de M. Aubin que l'établissement de l'État safavide n'entraîna aucun bouleversement de l'ordre existant, *JESHO*, 2, 1959, 50 s. Contrairement au shiisme ouvert de Nûrbakhsh, les Safavides établissent comme religion d'État un shiisme orthodoxe. La religion personnelle de Shâh Ismâ'il, d'autre part, n'est pas sans évoquer celle de Nûrbakhsh.

(18) Abdülbâki Gölpïnarlï, *Fadlaılâh-i Hurûfî'nin oghluna ait bir mektûp*, Sharkiyât Mecmuasï 1, 1956, 37-57, v. le texte p. 45 : *avval pursîdand ki ci madhhab dârêd ? guftêm ki madhhab-i imâm-i shâfi'î*... — Le document qui relate l'aventure fut composé après que ses auteurs eussent échappé à leurs persécuteurs.

de la *taqîya* n'explique pas tout. Nûrbakhsh, non plus, n'est pas imâmite orthodoxe, mais s'efforce de trouver un terrain d'entente entre sunnites et shiites (19). Cette attitude de Nûrbakhsh est le résultat d'une évolution à l'intérieur de l'ordre soufi auquel il appartient ; c'est cette évolution que nous nous proposons d'étudier ici. Cette étude nous fournira un exemple du cheminement des idées shiites dans les milieux sunnites des États ilkhanides et aidera à comprendre la facilité avec laquelle fut accepté le changement du credo officiel sous Shâh Isma'îl.



Au moment de la conquête mongole, la Perse est en majorité sunnite. Elle est sans doute un des pays les plus islamisés du Proche Orient. De faibles minorités zoroastriennes subsistent ici et là, mais leur rôle est secondaire. Il y a sans doute des juifs et des chrétiens, mais ces derniers sont beaucoup moins nombreux que dans les pays de langue arabe (20), la Syrie, l'Égypte ou l'Irâq. Les musulmans sont divisés en plusieurs sectes et écoles et la carte religieuse du pays est beaucoup moins uniforme qu'elle ne le sera plus tard. Citons ici le témoignage d'un auteur shiite écrit à la veille de l'invasion mongole, en réponse à une polémique sunnite (21) :

Il dit : « *Tout l'orient et tout l'occident sont en possession des sunnites.* »

Nous répondons : N'a-t-il pas lu dans les livres d'histoire et n'a-t-il pas vu, n'a-t-il pas entendu des témoins oculaires, voyageurs ou touristes, que les cinq sixièmes de la surface terrestre sont occupés par les infidèles, les polythéistes, les hérétiques et les égarés tels qu'idolâtres, adorateurs des astres, Sabéens, juifs, chrétiens, mages ; et des négateurs de l'unité divine, de la justice et de la prophétie tels que brahmanes et sophistes. Depuis les extrémités du pays de Rûm et de Faranj, depuis l'Inde, le Turkistân, la Chine et le *Mâčîn* jusqu'au barrage de Gog et Magog et les frontières du pays de Somnât, un neuvième d'hommes

(19) V. plus bas.

(20) Il faut distinguer islamisation et arabisation qui ne vont pas toujours ensemble. Dans les pays de langue araméenne et en Égypte la majorité de la population professe le christianisme, tandis que sa vieille culture nationale est recouverte par la double domination hellénistique et chrétienne. L'Islam se trouve ainsi en face d'une religion supérieure mais n'aura plus affaire à une tradition nationale indigène assez forte pour constituer une barrière efficace contre l'arabisation. Celle-ci sera relativement rapide, tandis que le christianisme résistera pendant longtemps. L'état des choses en Iran est exactement inverse. Face à une tradition nationale vivante nous n'y trouvons que le mazdéisme qui ne correspond plus, et depuis longtemps, aux besoins religieux de l'époque. Il cédera assez rapidement tandis que l'arabisation sera insignifiante.

(21) *Kitâb al-naqḍ ma'rûf bi-ba'ḍ mathâlib al-nawâṣib fî naqḍ faḍâ'iḥ al-rawâfiḍ*, écrit vers 560 de l'hégire par Naṣîr al-Dîn Abû 'l-Rashîd 'Abd al-Jalil b. Abî 'l-Ḥusain b. Abî'l-Faḍl al-Qazvînî al-Râzî, éd. Sayyid Jalâl al-Dîn Ḥusainî Urmawî connu sous le nom de Muḥaddith, Téhéran, 1331 h. s. (1371 h.q.), p. 492 ss.

seulement sont des musulmans. De leur côté, les musulmans se divisent en 73 sectes ; leurs *madhhab* et leurs doctrines sont manifestes et connus. Le maître du monde les a tous revendiqués, et les a rattachés à lui, afin qu'il ne vienne à l'esprit de personne de déclarer licite les biens et le sang d'une partie de la communauté ; ils sont tous protégés par les deux *shahāda*, la *sharî'at*, le Livre, la *qibla* du Prophète. Mais les *dahrîya* et les naturalistes qui parlent de la matière et de la cause première, les *falâsifa*, le *malâḥida*, les bâtinistes, les transmigrationnistes et les Nuṣairîya sont tous en dehors des soixante-treize sectes, selon des *fatwa* correctes.

Parmi ces 73 groupes les plus connus sont les ḥanafites, les shiites et les shâfi'ites ; les soixante dix autres se rattachent chacun à un de ces trois. Ainsi les Najjârîya, les Bâdanjânîya, les Mu'tazila, les Karrâmîya, les Ishâqîya et d'autres se considèrent comme faisant partie du *madhhab* d'Abû Ḥanîfa car ils observent le *fiqh* d'Abû Ḥanîfa et adoptent sa manière dans les *furû'* du *madhhab*. Les Mujabbira, les Ash'arites, les Kullâbîya, les Jahmîya, les Mujassima, les Hanbalites, les Malikites et d'autres se prétendent shâfi'ites et observent leur *fiqh*, tout en différant plus ou moins entre eux. Quant aux zaidites, les *akhbârîya*, les Fatîḥya, les Kaisâniya, etc., ils se considèrent eux-mêmes comme des shiites, bien que les Zaidites suivent dans certains *furû'* le *madhhab* de l'imâm Abû Ḥanîfa, à l'exception de deux ou trois points comme « *khairu 'l-'amal* », le fait de laisser les mains pendantes pendant la prière, le port du turban blanc.

Chacun de ces groupes prédomine et a la majorité dans des pays, provinces ou endroits déterminés. Ainsi le Yemen, Ṭâ'if, La Mecque qui est la capitale de l'islâm, Kûfa où se trouve le *ḥarâm* du Prince des croyants, la plus grande partie du pays de Gîlân et des montagnes du Dailam, ainsi que certains pays du Maghrib sont zaidites, disent la *khutba* et frappent la monnaie au nom de leur *imâm*, le descendant de Fâṭima savant et vaillant qui apparaît à une époque donnée. Il est connu qu'il ne disent la *khutba* ni ne frappent la monnaie au nom du calife et du sultan de l'époque, sauf à Kûfa qui est trop près de la capitale du califat, ainsi qu'une fois par an à La Mecque, ce qui leur fait gagner de grandes richesses et recevoir des robes d'honneur ; leurs juges, juristes et savants donnent tous les *fatwa* d'après ce *madhhab*.

Le pays du Khurâsân depuis Nêshâpûr jusqu'à Uzgand, Samarcande, ainsi que les marches du pays de Turkistân, Ghaznîn et la Transoxiane sont ḥanafites ; ils croient en la justice et l'unité de Dieu ainsi qu'en l'impeccabilité des Prophètes, la position des *ahl al-bait* et la prééminence des Compagnons ; et ils affirment que les actions entraînent une récompense. Dans le Khwârizm ils sont mu'tazilites du *madhhab* de la justice. En *fiqh*, ils suivent l'*imâm* Abû Ḥanîfa, dans les *uṣûl* ils observent le *madhhab* des *ahl al-bait*, à deux ou trois exceptions près, comme l'imamat et le châtiment où ils en diffèrent. En Irâq ils ont la majorité, bien qu'il y ait également des ḥanafites.

Le pays d'Azerbaïdjan jusqu'aux frontières du Rûm, Hamadân, Isfahân, Sâwa, Qazvîn, etc. sont shâfi'ites, en partie *mushabbiha*, en partie ash'arites, en partie *kullâbîya*, en partie hanbalites. Les marches du Luristân, la contrée de Khuzistân, Kara, Gurpâygân, Burûjird, Nihâvand, et les environs sont en majorité *mushabbiha* et *mujassima* ; les marches de Syrie ont une majorité *yazîdî* ; l'Égypte a une majorité d'ismaéliens. Mais il n'est pas possible de raconter et d'exposer en détail dans ce livre ce qui se passe dans toutes les villes et tous les pays du monde.

Le pays d'Alep, Ḥarrân, Ḥilla, Baḥrain, Kûfa, Baghdâd, les tombeaux des *imâm-s*, celui de *Riḍa*, Qum, Kâshân, Ava, Sabzavâr, Gurgân, Astarâbâd, Dihistân, Jurpâygân, tout le pays du Mâzandarân et certaines régions du Ṭabaristân, Ray, la plus grande partie des environs de Ray, une partie de Qazvîn et de sa région, une partie de Khurqân sont shiites *uṣûlî imâmî*.

Le monde est ainsi partagé de la façon que nous venons d'exposer, et dans chaque pays il y a une secte qui domine ; la *khutba* et la monnaie diffèrent et chacun prononce des jugements et des *fatwa* conformément à son *madhhab* propre. Partout le pouvoir appartient aux représentant d'un *madhhab* déterminé que professe le roi, tandis que les autres sont soumis. Ainsi, dans l'Azerbeïdjan les shiites sont sans défense, l'épée et la plume appartenant aux adhérents du *madhhab* shâfi'ite ; au Mazenderan ce sont les shâfi'ites qui sont sans défense, l'épée et la plume appartenant aux shiites. Tandis qu'au pays des *mushabbiha* les hanafites ne disposent pas de liberté d'action et de parole, au pays du Khurâsân tout entier les *mushabbiha* et les *mujassima* sont sans défense et sans place reconnue. Tandis qu'à Sâva on rend la justice selon le *madhhab* shâfi'ite et qu'à Ray on juge et donne des *fatwa* selon le *madhhab* d'Abû Ḥanîfa, à Qumm, à Kâshân et à Aba on juge et donne des *fatwa* conformément au *madhhab* de Ṣâdiq et de Bâqir — salut sur eux ! — ; le juge est alaouite ou shiite comme le qâḍî Ibrâhîm Bâbawî — miséricorde divine sur lui ! — qui, pendant cinquante ans prononçait des jugements et écrivait des *fatwa* selon le *madhhab* des *ahl al-bait* à Qum ; actuellement, depuis vingt-cinq ans, c'est le Sayyid Zain al-Dîn Amîr Sharafshâh qui y est juge et *mufti*. Ce rite est également connu dans tous les pays grâce à des shiites notables parmi les grands féodaux et les Turcs guerriers. Que (l'adversaire) sache donc que son affirmation que « l'orient et l'occident sont en possession des sunnites » n'a rien à voir avec la science, le savoir et la vérité. L'orient et l'occident sont tels que nous venons de l'exposer. L'auteur ne peut exalter deux *madhhab* à la fois, car le *madhhab* shâfi'ite n'est pas le *madhhab* ḥanafite, et le *madhhab* ḥanafite n'est pas le *madhhab* shâfi'ite. Comment deux *madhhab* seraient-ils un seul ? Il ressort des *uṣûl* est des *furû'* des *madhhab* ḥanafite et shâfi'ite qu'ils diffèrent entre eux sur plusieurs points ; les *fatwa* basées sur celui-ci diffèrent des *fatwa* basées sur celui-là. Leurs mosquées principales sont à part, et dans le *fiqh* ils ont des appellations à part. S'il n'y avait pas de différences ou d'oppositions, il n'y aurait pas deux *madhhab*, mais un seul ; mais il y en a et il y en aura. Seulement leur haine contre les *rawâfiḍ* réunit les deux *madhhab*...

Le terme de *madhhab* a ici un double sens, D'un côté, les quatre rites sunnites, de l'autre une secte religieuse comme telle. Ce second usage est courant aujourd'hui en Iran : *madhhab* n'est pas une école juridique, mais une secte. Ainsi que le montre notre passage, cet usage est ancien et n'est pas le résultat de la politique religieuse de Nâdir Shâh Afshâr tendant à camoufler une secte comme une école juridique. Il est vrai que l'usage qu'en fait notre auteur paraît ambigu, même volontairement ambigu, au moins envisagé *a posteriori*. Il n'y a aucune commune mesure entre les différences qui séparent les divers rites sunnites et celles qui opposent sunnisme

et shiisme ; les premières sont surtout du domaine du *fiqh*, les secondes concernent le dogme : l'imamat, la conception de la justice divine, etc. Or, il n'en a pas toujours été ainsi. Tant que le mu'tazilisme était un mouvement vivant, que les zaïdites étaient répandus ailleurs qu'au Yémen, et que les ismaéliens constituaient une puissance réelle, les oppositions en jeu étaient beaucoup plus variées, mais aussi beaucoup moins polarisées. Cela explique le fait que le terme de *madhhab* a pu acquérir deux sens différents avec le temps.

En tout cas, la position de notre auteur est claire : le shiisme — imamite et *'uṣûlî* —, tout comme les principaux courants sunnites, fait partie des soixante-treize sectes islamiques qui ne sont pas considérées comme des infidèles, contrairement à ce qui se passe par exemple pour les *malâḥida*. Ces derniers sont ici sans aucun doute identiques aux ismaéliens ; l'un des reproches faits aux shiites par l'auteur de l'ouvrage dont la réfutation est l'objet du *Kitâb al-naqḍ*, est qu'ils se rapprochent, par certains côtés, des *malâḥida*. Le reproche est vigoureusement repoussé par notre auteur ; les détails qu'il donne à cette occasion sur les hérétiques (Alâmût, 'Azîz-i Miṣrî) (22), ne laissent aucun doute quant à leur identité. Il est vrai que dans le passage que nous venons de citer, les ismaéliens — qui constitueraient la majorité en Égypte — paraissent mis sur le même pied que les autres. S'agit-il d'une erreur due à l'éloignement géographique, ou du fait que, contrairement à celle des *malâḥida* d'Alamût, la doctrine exotérique des Fâtimides pouvait passer pour relativement orthodoxe ? Nous ne saurions le dire, et cela n'a pour nous guère d'importance. Ce qui importe c'est que pour notre auteur son shiisme est un des trois principaux courants islamiques, à côté du ḥanafisme et du shâfi'isme.

L'activité des shiites s'exerce au plein jour, ce n'est que dans des cas extrêmes qu'ils ont recours à la pratique de la *taqîya* que leur reprochent leurs adversaires (23) :

Quand il dit : « Les Rawâfiḍ ont la coutume, que, lorsque tu t'opposes à leur *madhhab*, ils le renient et pratiquent la *taqîya* », ce sont tout simplement les propos d'un aveugle. Car ce groupe a dans les pays d'islâm et dans de grandes villes des milliers de chaires, de *minbar*, de mosquées et d'écoles dans lesquelles ils affirment leur *madhhab* ouvertement, en présence de Turcs et d'Arabes ; les heures de leurs séances sont plus accessibles que le soleil. Dans leurs livres et leurs *fatwa* ils ne cachent pas ce que sont les *'uṣûl* et les *furû'*

(22) *Kitâb al-naqḍ*, 450-469.
(23) *Op. cit.*, 12 s.

de leur *madhhab*. D'autre part, quant aux accusations mensongères de leurs adversaires, comme quoi ils injureriaient les Compagnons, insulteraient les Mères des Croyants, etc., accusations qui sont rapportées dans ce livre, ils les repoussent nécessairement et les renient. La malédiction par les shiites des ennemis de 'Alî, de Fâtima et des *imâm-s* impeccables, et leur inimitié envers eux, ont lieu sans dissimulation ni hypocrisie. Mais ils estiment la *taqîya* licite là où il y a danger pour la vie ; et là tous les sages et les savants de toutes les classes sont d'accord avec eux… »

Dissimuler sa religion est licite lorsqu'il y a danger de mort ; mais normalement les shiites n'ont pas besoin d'y recourir. Cette dernière constatation est importante, notamment pour juger à leur juste valeur les revendications *a posteriori*, par des shiites modernes, de toutes les grandes personnalités de l'islam de « l'époque de la *taqîya* » (24). Notre auteur en donne d'ailleurs l'exemple en revendiquant aussi bien Abû Ḥanîfa que Shâfi'î (25).

Un autre point qui mérite d'être souligné ici, est l'adhésion d'une partie des Turcs au shiisme. Notre auteur y revient plus d'une fois (26). Le fait n'est pas sans importance pour les origines du shiisme safavide.

L'image de l'état religieux de la Perse et des pays voisins au VIe siècle de l'hégire, telle que nous la montre le *Kitâb al-naqḍ*, apparaît assez diversifiée ; le shâfi'isme prédomine en Irâq persan, le ḥanafisme dans le Khurâsân. Les pays du sud de la Caspienne sont shiites ou zaïdites, quelques centres urbains dans le nord du pays ont une majorité imamite. Il ne faut pas oublier la présence de forts noyaux ismaéliens dans les mêmes régions où Alamût tient toujours.

L'invasion mongole apporte ici bien des bouleversements. Après la chute d'Alamût, l'ismaélisme disparaît en tant que force politique. Le sunnisme perd l'appui du pouvoir, et, pour la première fois, n'a plus de pouvoir politique légitime. Cela favorise jusqu'à un certain point le shiisme. Il est clair que le problème de conscience que posait la soumission au pouvoir mongol était dans une certaine mesure moins grave pour les shiites que pour les sunnites. Pour les premiers, le pouvoir légitime n'existe plus depuis la mort de 'Alî ; pour les seconds il vient seulement de s'écrouler avec la chute de Baghdâd ; et il y a toujours le pseudo-califat abbaside du Caire qui confère un certain degré de légitimité au régime mamelouk. En tout cas, les Mamelouks sont musulmans, contrairement aux premiers Ilkhanides ; et le problème de la *yasa* de Gengiz-khan ne se pose pas dans leurs États.

(24) L'ouvrage classique pour cette tendance sont les *Majâlis al-mu'minîn* de Nûrallâh Shushtarî.
(25) *Kitâb al-naqḍ*, 204, 257.
(26) Passages relevés par Ṣafâ, *Târîkh-i adabiyât dar Irân*, 2, 188 ss.

Les shiites ont sans doute moins de raison de détester les destructeurs du califat que les sunnites. La présence d'un savant shiite comme Naṣîr al-Dîn Ṭūsī dans le camp de Hulagu est peut-être symbolique à cet égard. Des sympathies shiites dans l'entourage des premiers Ilkhanides musulmans sont connues. Mais, quoi qu'on en ait dit à ce sujet, Ghâzân Khân est toujours resté sunnite. Sa sympathie pour la famille du Prophète est certaine, mais il a toujours admis la précellence des Compagnons et s'est décidément refusé à maudire qui que ce soit (27) ; et c'est bien la malédiction des trois premiers califes et de 'Ā'isha, beaucoup plus que la dévotion pour 'Alî qui est ici le critère distinctif. Uljaïtu, lui, paraît hésitant. Ḥanafite au point de départ, il adopte plus tard le *madhhab* shâfi'ite, puis le shiisme imamite. Mais son essai d'imposer ce dernier comme religion d'État tourne court et, vers la fin de sa vie, il serait revenu au sunnisme (28). Des émirs mongols, comme Coban Sunduz, sont toujours restés sunnites ; la résistance de Coban au shiisme lui a valu d'être loué par 'Alâ' al-Dawla Simnânî.

Dans les pages qui suivent, nous allons examiner le cheminement des idées shiites et apparentées dans un milieu déterminé, celui des Kubrawîya. Des sympathies pro-alaouites sont sensibles chez le fondateur de l'ordre, Najm al-Dîn Kubrâ. Elles deviennent plus fortes chez ses disciples ; 'Alâ' al-Dawla Simnânî réalise une synthèse qui, tout en restant strictement sur le terrain de l'orthodoxie sunnite, y incorpore des éléments shiites en les transposant sur le plan du soufisme. Équilibrée et nuancée, sa synthèse n'a pas résisté au temps. Avec 'Alî Hamadânî et Nûrbakhsh l'évolution dans un sens shiite est apparente ; elle est favorisée par leur appartenance à la maison du Prophète. Mais tandis que le premier est encore ostensiblement sunnite, le second revendique pour lui-même la qualité de Mahdî et se pose en médiateur entre les deux confessions.

II

De patientes recherches, poursuivies pendant une vingtaine d'années, ont permis à M. Fritz Meier de dégager la personnalité de Najm al-Dîn

(27) *Rashîd al-Dîn*, éd. Jahn, *Geschichte Gâzân-ḫâns*, p. 190 s. ; il y a pourtant lieu de remarquer que l'auteur du *Kitâb al-naqḍ* nie que les shiites maudissent 'A'isha, p. 555.
(28) Cf. Mortazavi, *Revue de la Faculté des Lettres de Tabriz*, 10, 1337, 72 ss.

Kubrà (29), le grand maître soufi du Khwârizm, tué lors de l'invasion mongole de son pays natal vers 618 h. (30).

D'après la tradition, Kubrà était shâfi'ite, bien que quelques écrivains shiites tentent de le revendiquer (31) ; ce que dit à son sujet un Shushtarî est pourtant insignifiant (32).

M. Meier croit, pour sa part, que Kubrà était sunnite, mais que ses sympathies pro-alaouites étaient assez prononcées (33). D'un côté, il cite le *ḥadîth* « celui qui donne la main à 'Alī entre au paradis », de l'autre on trouve chez lui les trois premiers califes et 'Ā'isha mentionnés avec vénération (34).

Deux documents que M. Meier n'a pas pu utiliser permettent de préciser cette image. Le traité sur l'éloge de la pauvreté, traité transmis par des manuscrits tardifs, mais dont l'authenticité semble garantie par le fait que ces manuscrits sont aussi bien orientaux que maghrébins (35), contient une sorte de profession de foi de Kubrà. Pour ce qui est du problème qui nous intéresse ici, ce texte dit :

> Nous croyons que les meilleurs des hommes sont Muhammad l'Envoyé de Dieu — que Dieu le bénisse et préserve ! — Abû Bakr, ensuite 'Umar, ensuite 'Uthmân, ensuite 'Alî

(29) *Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker* : *'Ain al-quḍât al-Hamadânî, Nagm ad-dîn al-Kubrà, Nagm ad-dîn ad-Dâja*, Der Islam, 24, 1937, 1-42 ; *Die Fawâ'iḥ al-gamâl wa-fawâtiḥ al-galâl des Nagm al-Dîn al-Kubrâ* herausgegeben un erlaütert. Wiesbaden, 1957 ; *Ein Knigge für Sufis*, *RSO*, 32, 1957, 485-524.

(30) Meier, Die *Fawâ'iḥ*, 53 ss.

(31) Meier, *op. cit.*, 62 ss.

(32) *Majâlis al-mu'minîn*, après Shihâb al-Dîn Suhrawardî, avant Sa'd al-Dîn Ḥamôya.

(33) *Op. cit.*, 63 ss.

(34) *Fawâ'ih*, § 26. — Le cas de Majd al-Dîn Baghdâdî serait analogue. D'un côté il suit toutes les prescriptions du sunnisme, de l'autre il développe le *ḥadîth* : « Je suis la cité de la science et 'Alî est sa porte ».

Le contexte dans lequel Baghdâdî cite le *ḥadîth* en question n'a pourtant rien de shiite. Il s'agit de l'origine de la *khirqa*. Il cite tout d'abord l'histoire d'Abû Huraira qui rapportait plus de *ḥadîth* que les autres compagnons parce que, pauvre, il était plus souvent en compagnie du Prophète. Or, si Abû Huraira a pu se distinguer en tant que rapporteur de *ḥadîth*, quoi d'étonnant si les califes orthodoxes ont été honorés par d'autres vertus. C'est ainsi que 'Alî se distingua par sa science — dans un précédent chapitre Baghdâdî dit que chacun des quatre califes se distinguait par des vertus spécifiques, ainsi 'Alî par sa science et son courage — et c'est cela qu'exprime le *ḥadîth* en question. Or, c'est la *khirqa* qui recouvre la porte en question, ainsi que l'indique le *ḥadîth* du manteau que Baghdâdî rapporte d'après 'Ā'isha.

(35) Manuscrits maghrébins : Alger 716, ff. 6 b-10 b (1194 h.) ; 934, f. 11 b, lignes, 18-41 (ce mss. contient seulement le début), sans doute 11 siècle h. — Dans ces deux mss. le traité est intitulé : *Risalât al-shaikh Najm al-Dîn al-Kabîrî* (!) *raḍiya 'llâh minhu fî 'ilm al-sulûk*. — Manuscrits orientaux : Leiden, Or 813, 95 a-106 b (10e siècle) titre : *hadhih al-risâla min kalâm al-shaikh al-imâm al-'allâma lisân al-haqq tarjumân al-quds al-shaikh Najm al-Dîn al-Kubrà*... ; Tashkent, Académie des Sciences, 295/XIX (ff. 211 a-216 b), Catalogue n° 2192. Titre *Risâla min mu'allafât al-shaikh Najm al-milla wa-'l-Dîn Kubrà*. — Titre conventionnel « *Tractatus in laudem paupertatis* » emprunté au catalogue de Leide. — J'espère bientôt publier cet écrit.

— que Dieu les agrée tous ! — Et nous aimons les gens de sa maison, les bons, les purs, dont Dieu a enlevé la souillure et qu'il a purifiés et rapprochés de Lui.

Dans une des *ijâzât* des disciples de Kubrà, transmises par le ms. Shehid Ali Pasha 2800 (36), nous trouvons, d'autre part, le texte suivant, à la fin d'un *isnâd* :

Et le Prince des Croyants est un compagnon de l'Envoyé de Dieu — que Dieu le bénisse et préserve ! — et son frère. Le Prophète prit son manteau et l'étendit sur Fâṭima sa fille et Ḥasan et Ḥusain leurs fils et dit : « Ceux-là sont les gens de ma maison, il en éloigna la souillure et les purifia » (37). Il dit également — salut sur Lui ! — à 'Alî : « Tu es envers moi comme Hârûn envers Moïse, à cette différence près qu'il n'y aura pas de prophète après moi ». Il dit aussi : « Celui dont je fus ami, 'Alî est son ami. O Dieu, sois ami de celui qui est son ami, ennemi de celui qui est son ennemi. »

Le fait que les *ḥadîth* pro-alaouites sont ici cités à la fin d'un *isnâd* soufi permet d'en apprécier la portée : il ne s'agit pas d'affirmer son appartenance confessionnelle, mais d'exalter l'excellence de son propre *isnâd*. Comme tout *isnâd* initiatique soufi, celui-ci aboutit à 'Alî. Qu'il y ait eu à l'origine une influence shiite ou non, n'a pour nous ici qu'une importance secondaire. Il est en tout cas intéressant de constater le parallélisme entre l'emploi de ces *ḥadîth* par les soufis et les shiites. L'objet immédiat est le même, l'exaltation de la personne de 'Alî et de ses descendants ; à plus longue échéance, les buts diffèrent. Tandis que les premiers fondent sur la *walâya* du premier *imâm*, celle d'une chaîne ininterrompue et illimitée d'initiés, les seconds ne l'admettent que pour douze de ses descendants. Il n'en est pas moins vrai que des points de contact existent et qu'il peut y avoir des interférences réciproques.

En citant les *ḥadîth* pro-alides, Kubrà veut ainsi garantir le caractère prophétique de sa chaîne initiatique ; la réponse qu'il donne à la question sur l'origine de la *khirqa* soufie le confirme (38) :

« La *khirqa* des soufis fut bien instituée par Muṣṭafà — salut sur Lui ! — Car un jour Muṣṭafà — salut sur Lui ! — sortit de sa maison. Il y avait là un vêtement parsemé de selles — c'est-à-dire un manteau où l'on a brodé des images de selles —. Vint Ḥasan b. 'Alî

(36) Description sommaire de ce ms. dans mes *Kubrawiyât III : Quelques documents relatifs à l'histoire ancienne de l'ordre kubrawi*, à paraître ultérieurement, où l'on trouvera également le texte de l'*ijâza* en question.

(37) Cf. Cor. 33, 33.

(38) Shehid 'Ali Pasha, 2800, 48 s. J'espère bientôt publier ce texte, en même temps que le traité kubrawi anonyme *Kitâb al-ṭurûq fî ma'rifat al-khirqa* transmis par le même ms.

b. Abî Ṭâlib, il étendit sur lui ce manteau ; vint alors Ḥusain b. 'Alî b. Abî Ṭâlib, il l'étendit également sur lui ; vint alors Fâṭima, il l'étendit également sur elle ; vint alors 'Alî b. Abî Ṭâlib, il l'étendit également sur lui. Il récita alors ce verset (Cor. 33, 33) : « Dieu veut seulement enlever de vous la souillure, ô gens de la maison, et vous rendre purs (39). »

La *khirqa* soufie, instituée par le Prophète lui-même, correspond ainsi au manteau dont il a enveloppé les gens de sa famille. D'une certaine façon, les soufis se trouvent dans une position analogue à celle des *ahl al-bait*.

Ces idées seront développées et approfondies, un siècle après Kubrà, par 'Alâ' al-dawla Simnânî. Mais quelque original que puisse apparaître le système de ce dernier, il n'innovera pas ; les grandes lignes de sa doctrine, ici comme ailleurs, sont déjà présentes chez le fondateur de l'ordre dont il fait partie.

Que Kubrà fut sunnite, d'autres passages de ses écrits nous l'indiquent suffisamment. Nous trouvons ainsi, dans le *Kitâb naṣīḥat al-khawâṣṣ* (40), une interprétation purement sunnite d'un *ḥadîth* dont les shiites se sont beaucoup servi pour appuyer leurs doctrines (41) :

« En réponse à ces questions Muṣṭafà dit : « Après ma mort je laisserai dans ma communauté deux choses ; celui qui conformera son action à elles, ne se trompera pas : le Livre de Dieu et ma *'itra* », d'après une tradition ; et « Le Livre de Dieu et ma *sunna* » selon une autre tradition, c'est-à-dire « le Glorieux Coran et sa *'itra* », entendons ses descendants et sa Famille. Certains disent : il entend par là les savants de la communauté, et ce sont les *'ulamâ* qui sont sa Famille, mais à condition de l'expliquer ; car « En vérité, Dieu cache les savants à ses serviteurs ». Il confirme cette interprétation par un autre *ḥadîth* : On lui demanda — salut sur Lui ! — : « Qui est ta famille, ô Envoyé de Dieu ? » — Il dit : « Tout croyant pieux », c'est-à-dire « Ma famille, en ce qui concerne la science et la règle, ce sont les croyants pieux ». Cela est confirmé par cet autre *ḥadîth* où il dit : « Je suis pour vous comme un père pour ses enfants », c'est-à-dire « Moi, l'Envoyé de Dieu, je suis comme votre père »...

Plus loin, dans le même écrit, on cite parmi les fawā'id de la *khirqa* deux faits suivants :

(39) A comparer ici la confrontation des vues du 'Allâma Ḥillî (contemporain de Simnânî, 648-726 h.), de Faḍlullâh b. Rôzbihân (mort en 909 de l'hégire) et du « troisième martyre » shiite, le qâḍî Nûrallâh Shushtarî (954-1019 h.) sur la signification de ce verset, dans l'ouvrage de ce dernier, *Iḥqâq al-ḥaqq* éd. du Sayyid Shihâb al-Dîn al-Najafî, Téhéran, 1376 h. q. et ss., vol. 2, pp. 501-573, avec des notes abondantes de l'éditeur. Tandis que Ḥillî affirme que l'unanimité des commentateurs est que les *ahl al-bait* dont il est question ici sont les cinq du Manteau, Ibn Rôzbihân dit qu'il s'agit plutôt de femmes du Prophète. Shushtarî adopte évidemment la première interprétation et souligne que plusieurs sunnites la préfèrent à l'autre.

(40) Ms. Shehid Ali Pasha, 2800, 41 a-47 a.

(41) V. plus bas l'usage qui en fut fait par les disciples de 'Ali-i Hamadânî et par Nûrbakhsh. Pour une interprétation officielle de l'imamisme safavide v. Majlisî, *Ḥayât al-qulûb*, éd. Téhéran, 1374 h. q., vol. 3, p. 44.

Cinquième. Les Mères des Croyants et des Croyantes ont jeté, après la mort du Prophète, ses vêtements dans l'eau. On versait ensuite cette eau sur les malades qui en étaient guéris.

Huitième : Il couvrit 'Alî, Fâṭima, Ḥasan et Ḥusain de son manteau et dit : « Voilà les gens de ma maison, Il enleva d'eux la souillure et les purifia. »

Aucune distinction n'est faite ainsi entre les femmes du Prophète d'un côté, et 'Alî, Fâṭima et leurs descendants de l'autre ; les deux sont considérés avec respect. Dans d'autres passages de ses écrits, Kubrà cite d'autres Compagnons du Prophète avec la même révérence ; le début de la *Risâla ilà 'l-hâ'im*, qui commence par une éloge de tous les Compagnons, cite un *ḥadîth* où 'Umar apparaît comme leur porte-parole (42). C'est peut-être la fin de la *khuṭba* de la *Risâlat al-sâ'ir* qui résume le mieux la position du Kubrà :

« ...et les gens de sa maison, notamment ses enfants et ses descendants, ainsi que les Mères des Croyants, et ses Compagnons parmi les Émigrés et les Anṣâr, ainsi que ceux qui les suivent en justice, que Dieu les agrée (43) ! »

Un autre indice du sunnisme de Kubrà est le chapitre 47 du *Traité anonyme* (44), traitant des « miracles des *imâm-s* et des justes » : les *imâm-s* dont il est question sont Abû Ḥanîfa et Shâfi'î (45) ; les *ṣiddiqîn*, Sufyân Thaurî, Malik ibn Dînâr, Ibrâhîm Adham, Dhû 'l-Nûn Miṣrî, Abû Yazîd Bistâmî (46). A propos de ce dernier il est question d'une vision qu'a eue, en 333 de l'hégire, 'Abbâs b. Aḥmad au sanctuaire de la Mecque. Il a vu, notamment, le Prophète ayant à sa droite Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî, à sa gauche Ibn 'Abbâs, les qurrâ', derrière soi, et de l'autre côté, les *fuqahâ* comme Abû Ḥanîfa, Mâlik et Shâfi'î, ainsi que les *shaikh* soufis (47).

* * *

Dans la première génération des disciples de Kubrà, le sunnisme paraît dominant. Un problème ne se pose que pour Sa'd al-Dîn Ḥamôya qui, selon Nûrallâh Shushtarî (48), aurait été shiite. Dans un de ses écrits, Ḥamôya aurait affirmé que, tandis qu'avant Muḥammad il y avait des prophètes

(42) Paragraphe 2 de mon édition, à paraître dans les *Annales Islamologiques*.
(43) A paraître *ibid.*
(44) Sur ce traité v. Meier, *Der Islam*, 24, 1937, 19 ; *Die Fawâ'iḥ*, 48. — Le ms. unique, Shehid Ali, 1395, 48 b-126 a, a deux lacunes. Je remercie ici M. Meier d'avoir mis à ma disposition ses photos de ce ms.
(45) Ff. 108 b-109 b.
(46) Ff. 109 b-114 a.
(47) 113 a-b ; mais 'Alî y apparaît également.
(48) *Majâlis al-mu'minîn.*

mais pas d'*awliyâ*, après Muḥammad il n'y avait plus de prophètes, mais bien des *awliyâ* ; que ces *awliyâ* étaient au nombre de douze, dont le premier était 'Alī et le dernier Mahdî. Cette affirmation aurait été reprise par son disciple, 'Azîz-i Nasafî, dans son traité sur la prophétie et la *walâya*.

Il y a quelques années, M. Saïd Naficy consacra une importante étude à la famille des Ḥamôya (49). en prenant position contre les affirmations de Nûrallâh Shushtarî. Aussi bien le père de Sa'd ad-Dîn que son fils, le Shaikh Ṣadr al-Dîn — qui convertit à l'islam Ghâzân Khân (50) — étaient shâfi'ites ; il n'y a aucune raison de supposer qu'il fût lui-même autre chose.

Les deux affirmations ne sont pas nécessairement contradictoires. Tout en professant extérieurement le madhhab shâfi'ite, Ḥamôya a pu soutenir des doctrines shiites. Seule l'étude approfondie des œuvres du mystique permettrait de trancher ici.

Cette étude, il ne m'a pas été possible de la faire. Une lecture rapide de la *Risâla fi ẓuhûr khatam al-walâya* (51) ne m'a pas permis de relever d'éléments spécifiquement shiites : « Le sceau de la *walâya* » est ici Jésus qui, à la fin des temps, doit descendre du ciel à la mosquée de Damas.

Mais le témoignage de Shushtarî peut être corroboré d'une autre façon. Le passage du *Maqṣad-i aqṣà* de Nasafî, mentionné par M. Meier (52), est ici beaucoup moins caractéristique que le traité sur la *walâya* et la *nubuwwa* transmis dans certains manuscrits du *Kitâb manâzil al-sâ'irîn* (53). L'auteur

(49) *Khândân-i Ḥamôya, Ganjakāwihā-i 'ilmi vr-adabi* p. 6-39.
(50) *Geschichte Gâzân-Hân's*, Jahn 79.
(51) Ms. Aya Sofya, 2058, 206 a-207 b.
(52) *WZKM*, 52, 1953, 138. — Aussi bien le passage du *Maqṣad-i aqṣà* que le traité sur la *walâya* et la *nubuwwa* du *Kitâb manâzil al-sâ'irîn*, dont les données se complètent utilement, laissent entrevoir la grande importance des écrits de Ḥamôya pour le problème qui nous intéresse ici, en même temps qu'une certaine divergence de vues entre Ḥamôya et Nasafî. Le *Maqṣad* ne mentionne, en ce qui concerne ce dernier point, que la différence d'opinion au sujet de la manifestation de l'imam attendu. Alors que son maître aurait prédit, dans un de ses nombreux écrits, l'avènement du Seigneur de l'heure (*ṣâḥib al-zamân*) pour « notre époque », Nasafî estime que la date de son avènement est inconnue. Selon les deux auteurs, la *walâya* est le *bâṭin* de la *nubuwwa*, la *nubuwwa* le *ẓâhir* de la *walâya* (affirmation expressément combattue par Simnânî), toutes les deux sont des attributs de Muḥammad. Selon Ḥamôya, les deux constituent des aspects différents de l'élément premier (*jawhar-i awwal*). Jusqu'ici c'était son aspect extérieur, la *nubuwwa*, qui s'était manifesté ; avec l'apparition du Maître de l'heure, qui est un *walî*, et qui porte plusieurs noms (Nasafî est ici fidèle à son éclectisme ; nous ignorons toujours s'il se place sur le plan du soufisme ou sur celui du shiisme), ce sera la face de la *walâya* qui se manifestera. On n'enseignera plus les formes des choses (*ṣuwar*), mais leur réalité (*ḥaqâ'iq*). — Nous ne pouvons dire s'il s'agit ici du shiisme confessionnel ou seulement d'une forte imprégnation par les idées shiites ; mais sans doute, sur le plan où se place Nasafî, cette distinction n'a plus beaucoup d'importance.
(53) A paraître dans notre édition du *Recueil de traités* d''Azîz-i Nasafî connu sous le nom de *Kitâb al-insân al-kâmil*, sous presse à la Bibliothèque iranienne, p. 313-325. — Dans le ms. Nuru Osmaniye 4899, le traité en question occupe les feuillets 106 b-110 a.

expose ici tout d'abord la doctrine soufie habituelle de la *walâya* et mentionne notamment les 356 *awliyâ* qui sont toujours présents dans le monde, ainsi que leurs divisions. Or, le shaikh Sa'd al-Dîn Ḥamôya aurait enseigné que les *awliyâ* de la communauté de Muḥammad sont au nombre de douze ; le douzième est le Maître de l'heure (*ṣâḥib-i zamân*) qui reviendra et remplira la terre de justice. Il a décrit avec force détail l'avènement futur de ce *ṣâḥib-i zamân* ; s'agissant d'événements qui n'ont pas encore eu lieu, Nasafî trouve son insistance un peu déplacée, d'autant plus qu'il a rencontré lui-même dans le Khurâsân, le Kirmân et le Pârs plusieurs personnes qui, en se basant sur la description donnée par Ḥamôya, ont revendiqué pour eux-même la qualité de l'imâm attendu (54). Quant aux 356 *awliyâ* de la conception soufie, ils ne seraient que des *abdâl*.

Il ne fait pas de doute que la doctrine de Ḥamôya ne soit une doctrine explicitement shiite ; Nasafî l'admet d'ailleurs, en attribuant la même doctrine aux shiites, dans le deuxième traité de son *Kashf al-ḥaqâ'iq* (55).

III

Disciple de Kasirqî, lui-même disciple du Kubrawî Raḍiyu 'l-Dîn 'Alî Lâlâ (56), le shaikh Rukn al-Dîn Abû 'l-Makârim Aḥmad b. Sharaf al-Dîn Muḥammad b. Aḥmad al-Biyâbânakî, mieux connu sous le nom de 'Alâ' al-Dawla Simnânî (mort 736 h.) est un personnage exceptionnel (57). Sa biographie est connue, nous nous bornons ici à en rappeler les grandes lignes (58).

(54) Il est caractéristique que Nûrbakhsh invoquera plus tard le témoignage de Ḥamôya pour établir sa qualité d'imâm attendu.

(55) *Risâla dar bayân-i insân va ânci ta'alluq ba-insân dârad*, ms. Sehid Ali Paşa 1321, p. 39b-40a.

(56) Alî Lâlâ est disciple aussi bien de Kubrà que de son vicaire Majd al-Dîn Baghdâdî, cf. les deux *ijâza* dans le ms. Shehid Ali Pasha 2800, ff. 24 a-25 a et 27 b-29 a.

(57) La vie et les œuvres de Simnânî ont été étudiées à plusieurs reprises ces dernières années, cf. notamment Sayyid Muẓaffar Ṣadr, *Sharḥ-i aḥwâl u afkâr u âthâr-i shaikh 'Alâ' al-Dawla Simnânî*, Téhéran, s. d. (1956) ; Fritz Meier, *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, s. v. ; Corbin, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, Eranos-Jahrbuch, 26, 1957, 57-157, not. 137 ss.

(58) Les propres écrits de Simnânî constituent ici notre source principale, notamment les trois écrits *Kitâb mashâri' abwâb al-quds* (mss. Shehid Ali 1378, 9 a-51 b ; Téhéran, bibliothèque de M. Shahshahânî ; ce dernier est copié sur un autographe daté du 16 ramaḍân 715, probablement au onzième siècle de l'hégire) ; *Kitâb al-'urwa li-ahl al-khalwa* (c'est le seul titre attesté dans le texte ; on trouve parfois, sur la feuille de garde, *K. al-'urwat al-wuthqà*). Cet écrit est transmis en deux versions différentes. La première, entièrement en arabe, est représentée par les mss. Reisülküttâb 482 ; Université de Téhéran, Meshkat, 1080, ff. 243-344 ; et sans doute par les mss. de Bankipore et du Caire. La deuxième, en persan sauf quelques passages au début et à la fin, est transmise par les mss. de Mashhad, Ḥikmat 203 ; Téhéran,

Issu d'une famille de notables de Simnân entrés au service des Mongols — son père est gouverneur de Baghdâd, son oncle vézir d'Arghûn — il devient fonctionnaire mongol à l'âge de 15 ans. A 24 ans, devant Qazvîn, il a une crise intérieure, abandonne le monde, rentre à Simnân et se tourne résolument vers l'orthodoxie sunnite et le soufisme.

Voici comment il raconte sa conversion (59) :

Après avoir quitté l'école, à l'âge de quinze ans, je ne consentis à servir personne d'autre que le sultan de mon temps. Dans son service, je ne supportais pas d'être moins que les autres. Dieu Très-Haut rendit jaloux de moi les grands de son régime. Je le servis pendant dix ans, cherchant sa satisfaction, non les biens de ce monde autres que le rang élevé. Dieu me fit parvenir jusqu'au plus haut degré de son intimité. Je délaissais la prière (60) et m'occupais de le servir depuis le matin jusqu'à l'heure du repos certains jours, et certains autres sans interruption, pendant qu'il était accessible ou pendant qu'il se reposait. Cela dura jusqu'à ma vingt-quatrième année où une lumière intérieure me fut révélée dans la mêlée de la bataille qu'il livra à son oncle devant Qazvîn (61) en année 683, au moment d'une attaque contre ses ennemis (62). La force de cette lumière intérieure souleva des voiles et je vis

Parlement (n. inv. 1834) ; et par celui du British Museum, Or. 3649 ; les deux versions sont de Simnânî ; ainsi le ms. de Mashhad de la version persane fut copié sur un ms. provenant de Ṣûfîâbâd, copié le 1er Jumadà 1 722 h. ; celui du Parlement, sur un ms. copié à Ṣûfîâbâd le 23 muharram 721. Le ms. d'Istanbul de la version arabe fut copié sur un autographe écrit le 15 Rabî' al-awwal 725, également à Ṣûfîâbâd) ; et la *Ṣafwat al-'urwa* (ms. unique, Laleli 1432, copié le 14 Sha'bân 733 à Ṣûfîâbâd). — Quelques indications, mais touchant surtout l'affiliation de Simnânî au soufisme, sont transmises dans *Salwat al-'âshiqîn* (ms. Saïd Naficy, citée en partie par Ṣadr., *o. c.*, p. 34 s.), ainsi que dans deux traités contenus dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Téhéran (non catalogué et sans numéro d'inventaire) contenant plusieurs écrits kubrawis, notamment le *Mirṣad al-'ibâd* de Dâya, le commentaire des *'Uṣûl 'ashara* de Kubrà par 'Abd al-Ghâfûr Lârî (incomplet) et trois traités de Simnânî. Le premier, *Ḥadâ'iq al-laṭâ'if*, traite de la doctrine des sens intérieurs ; l'original fut copié le premier ramaḍan 690 (le ms. a *tis'îna wa-khamsa-mâ'ita*, ce qui est évidemment impossible). Le second, copié sur un ms. du premier *dhû 'l-hijja* de la même année, porte le titre *Zain al-mu'taqad li-dhail al muftaqad* et parle brièvement de la conversion de Simnânî au soufisme pour analyser ensuite sa doctrine soufie. Le troisième, sans titre, a un contenu analogue. — Quant à la brève notice autobiographique contenue dans le ms. Veliyuddin Efendi 1796 (cf. Abdülbâkî Gölpïnarlï, *Iktisât Fakülltesi Mecmuasï*, 11, 1949/50, 21), 113 b et s., elle se borne pratiquement à mentionner ses maîtres, notamment ceux qui l'ont instruit en esprit.

(59) *Ṣafwat al-'urwa*, 95 b, l. 17, 96 b, l. 5.

(60) *'Urwa* donne un peu plus de détails, notamment la version persane : « Lorsque, à quinze ans, j'avais quitté l'école, je suis resté dix ans sans désirer la robe d'honneur ou de l'argent ; j'avais quelques connaissances et j'avais appris un peu de sciences rationnelles et traditionnelles ; mais du Coran je ne savais par cœur que les sourates *al-Naṣr*, les quatre *qulâqul* et la *Fâtiḥa*. Voyant ma sincérité et mon dévouement à le servir, le roi Arghûn fit de moi un de ses proches, et ses ministres et émirs finirent par m'envier (la connaissance) des secrets de son gouvernement, et mon désir de le servir finit par m'empêcher de prier », ms. du Parlement, p. 161 (Reisülküttâb, 482, f. 67 a-b).

(61) *'Urwa*, persane : « Jusqu'au jour où vint cette grâce et cette faveur divine, lorsque, une nuit, le roi Arghûn et le sultan Aḥmad s'affrontèrent devant Qazvin » (Parl., p. 161 ; cf. Reis., 67 b) ; cf. Rashîd ad-Dîn, éd. Jahn (*Ta'rîḥh-i-Mubârak-i-Gâzânî*. Geschichte der Ilhane Abaga bis Gaihatu), p. 51.

(62) *'Urwa* pers. : « J'avais vingt-quatre ans. L'aveuglement de jeunesse m'inspira la pensée : « Je vais combattre aujourd'hui de façon à ce que cela plaise au roi. » Une lumière intérieure venant

l'autre monde et ce qu'il y a en lui ainsi que je l'avais appris des savants. Cette lumière intérieure m'accompagna jusqu'au lendemain matin. Lorsque je me mis à manger, cette lumière intérieure disparut, laissant dans mon cœur des traces ; j'en éprouvais un dégoût inné pour ce monde-ci et la fréquentation de ses enfants. En revanche, le désir de me séparer des hommes apparut dans mon cœur. Comme je ne pouvais pas abandonner le service du sultan, je m'imposai d'accomplir la prière aux temps prescrits et de remplacer celles que j'avais omises (63).

Je restai auprès de lui, après cet événement, jusqu'à la mi-Sha'bân de l'année 685. Je l'abordai alors pour lui demander de me permettre d'abandonner sa compagnie. Il me permit de rentrer à Simnân, sachant que j'étais faible, en disant : « Rentre et soigne-toi cet hiver pour nous rejoindre au printemps ! » Je quittai Tabrîz. Ayant rejoint Simnân, (63a) je me mis à apprendre ce qui était nécessaire pour accomplir mes devoirs religieux. Mais voici que Satan commença à me tenter dans mon cœur..

Nous ne citerons pas ici la description de la tentation du mystique. Bien que son itinéraire spirituel soit captivant, le résultat final de son choix et ses motifs sont seuls à nous intéresser ici. Le milieu où il a vécu à la cour d'Arghûn, les rencontres avec des représentants de religions différentes, les discussions auxquelles celles-ci ont pu donner lieu, ont sans doute joué un rôle dans la décision finale de 'Alâ 'al-Dawla ; l'opposition à des doctrines païennes a certainement contribué à raidir son opposition à certaines formes du shiisme ou à certains courants soufis.

Arghûn est un des derniers Ilkhanides bouddhiques. Opposé à Aḥmad Takûdar, le premier des souverains mongols de l'Iran qui ait accepté l'islam, il persécuta l'islam après sa victoire (64). Le fait d'avoir servi Arghûn à ce moment a dû être ressenti par le jeune Simnânî ; il se le reprochera amère-

de Dieu descendit en moi au moment où je prononçais le *takbîr* avant de me lancer à l'attaque des ennemis. Un voile se leva ainsi devant mes yeux et je vis l'autre monde et ce qu'il contient, ainsi que le rapportent le Livre et la *sunna*. C'était en 683. Je restai ainsi stupéfait et sans connaissance sur mon cheval jusqu'au moment où les deux armées se séparèrent. Cette lumière m'accompagna jusqu'au matin. Lorsque j'eus mangé, cette lumière intérieure disparut mais laissa des traces dans mon cœur » (ms. Parl. 162 ; cf. ms. Reis. 67 b).

(63) Cf. '*Urwa* pers. : « Mon cœur se dégoûta des hommes et le temps m'inspira de remplacer les prières omises. Il ne me fut pas possible d'abandonner le service d'Arghûn, bien que ce service ne m'attirât plus. Mais je m'imposai de remplacer chaque nuit les prières de dix jours et d'apprendre par cœur cinq versets du Coran » (ms. Parlement, p. 162 ; Reisülküttâb, p. 67 b).

(63a) Selon la '*Urwa*, le mystique commence à étudier les sciences religieuses, d'après le *Qût al-qulûb* d'Abû Tâlib Makkî, immédiatement après son retour à Simnân. Il affranchit tous ses esclaves, attribue la part qui leur revient à sa femme et à son fils et, surtout, restaure le *khânqâh* de Hasan Sakkâkî ; il fonde également plusieurs *waqf* en faveur d'autres *khânqâh* en prenant toutes les précautions possibles pour que la charge de *mutawallî* de ce bien ne devienne pas héréditaire (mss. Parlement p. 162 ss. ; Reisülküttâb 68 a-b ; Meshkât 315 s.).

(64) Cf. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, 240 s.

ment (65). Mais dans sa vieillesse il aimera raconter ses rapports avec les ascètes bouddhiques et ses discussions avec eux ; sur le plan de l'expérience mystique, ces contacts paraissent avoir été profitables pour lui.

Le premier demi-siècle de la domination mongole en Iran est, en effet, une époque privilégiée. Ayant perdu la position dominante, l'islam iranien subit une grande épreuve. La discussion avec les représentants des autres religions devient non seulement possible, mais obligatoire, et l'islam n'a pas la partie gagnée d'avance. Acculé à la défensive, il doit s'accomoder de souverains païens, chrétiens ou bouddhistes. Mais les contacts entre confessions deviennent beaucoup plus faciles, et l'échange de vues entre elles sera fécond. L'épisode suivant, rapporté par le biographe de 'Alâ' al-Dawla, montre jusqu'à quel point a pu aller le rapprochement entre les ascètes musulmans et bouddhiques (66) :

... Je sortis de la clausure. Akhî Sharaf al-Dîn était en train de construire une maison et d'y préparer un lieu d'ablutions. Je m'y rendis pour lui dire : Si Ḥâjî-Munajî ne vient pas aujourd'hui ici, il perdra la foi. — Il dit : Comment ? — Je dis : Ainsi et ainsi, et j'exposai l'affaire. Tout d'un coup Ḥâjî-Munâjî, un tapis (?) sur le dos, entra et salua. Je m'en réjouis et dis : « Que se passe-t-il, et d'où viens-tu ? » — Il dit : « Mon père m'a envoyé dans un village de l'autre côté de Biyâbânak pour en rapporter un morceau de cannelle (?) qui s'y trouve. Sorti du village j'entendis derrière moi votre voix : « Reviens, viens ici ! » Sur le champ je me retournai et vins ici. » Je dis : « Tu as bien fait, prends donc la pelle et travaille la terre ! » Il saisit la pelle et se mit à aider Akhî Sharaf al-Dîn. Nous étions occupés par ce travail, lorsque quelqu'un vint dire : « La *bakhshî* Sarand vient de chez Arghûn. » Je pensai dans mon cœur : « Ne sois pas étonné que ce sera lui qui apportera la solution de la difficulté qui empêche le Ḥâjî de progresser. Car il a beau être un infidèle, par ses exercices ascétiques il a atteint un degré beaucoup plus élevé. » Je le savais, pour l'avoir rencontré au camp. Je dis au Ḥâjî : « Lève toi ! » Ils avaient dressé plusieurs couches ; je le soulevai avec plusieurs personnes et lui dis : « Va chez le *bakhshî* Sarand, et ne parle pas de moi. Dis-lui : « Je fus saisi par des ravissements et me suis détourné des hommes. Comme dans « ce pays il n'y avait pas de *shaikh*, je m'assis tout seul dans la clausure. Certaines choses « me furent révélées, je ne sais pas ce que c'est. » (Voilà ce qu'il en était : Assis dans le monde de la perception sensible, le Ḥâjî regardait devant lui, voyait tous les sept mystères et contemplait les couleurs et les rideaux de ces mystères.) « Et maintenant je viens d'entendre que vous connaissez bien cette science. Je voudrais que vous m'aidiez à résoudre mes

(65) '*Urwa*, ms. du Parlement, 162, en bas de page.

(66) *Iqbâl* Sijistânî, *Cihil Majlis*, Majlis 4. — Je cite d'après le ms. du Parlement de Téhéran inventorié sous le n° 320. Ce ms. est du début du treizième siècle de l'hégire. Les différents *majlis* y sont numérotés, à la différence des deux mss. de Cambridge, et leur ordre diffère. Certains passages semblent attestés dans l'une des deux recensions seulement ; je cite alors le ms. Browne Or 21, avec le numéro du feuillet. — Ce texte doit être publié.

difficultés ». Raconte ensuite tes affaires en détail et pose lui la question s'il y a des choses plus élevées que cela ; nous verrons ce qu'il dira. »

Hâjî partit et vit le *bakhshî*. Il en vint à dire : « Je n'ai pas trouvé de *shaikh*, mais fis telles et telles expériences. » Le *bakhshî* dit : « Non. Sans un *shaikh* on n'atteint pas de tels états. » Il dit : « Je n'ai pas eu de *shaikh*. » Le *bakhshî* dit : « Dis autre chose. » Il continua ainsi son récit et finit par décrire l'état où il était resté et où quelque chose l'empêchait de progresser. Lorsqu'il lui eut exposé cet état, il dit : cet état est sublime. Le Ḥâjî dit : « Y a-t-il des choses plus élevées que cela ? » — Il dit : « Beaucoup, et sans fin. » Après cela, Ḥâjî commença à lui dire : « En ce moment, à l'état de veille, je contemple tous les sept mystères. » Le *bakhshî* en connaissait cinq pour les avoir expérimentés au cours de ses exercices ascétiques, et il connaissait les deux autres en théorie. Il lui dit : « Les contemples-tu de ton œil extérieur ? » Il dit : « Oui. » Il dit : « De ton œil extérieur ? » Il dit : « Oui. » Il dit : « N'y a-t-il rien d'autre qui assiste ton œil dans sa contemplation ? » Il dit : « Si, l'œil intérieur le voit également. » Le *bakhshî* dit : « Comment l'as-tu reconnu ? » Il dit : « Je l'ai reconnu parce qu'en fermant mon œil extérieur je continue de contempler de la même manière. J'ai dit : c'est l'essence de l'homme qui contemple ainsi. » Le *bakhshî* dit : « Tu te moques de moi, tu as un maître, on sent de tes paroles un maître. » C'est alors qu'il fut dit de qui il était le disciple et comment les choses se présentaient.

En conclusion : Lorsqu'il eut entendu du *bakhshî* quel était l'état plus élevé que le sien, cette difficulté disparut.

Il (Simnânî) raconta une autre histoire au sujet de ce *bakhshî* :

C'était un personnage étonnant et qui a accompli beaucoup de choses. Il me raconta ses débuts : J'étais le fils du roi d'une ville de l'Hindoustan. Ayant traversé une crise, je me détournai du monde et abandonnai le pouvoir. On me signala une île située dans la région où vivait un *bakhshî* âgé de deux cent cinquante ans. Il passait tout son temps dans la solitude et avait atteint des degrés mystiques élevés. Je m'enfuis et vins auprès de lui. Il y avait quarante ans qu'il était dans son ermitage sans interruption ; il avait des expériences mystiques extraordinaires. Je vis de lui des choses qui témoignaient de sa faveur (envers moi). Je pris en affection les oiseaux. Toutes les fois qu'il sortait de son ermitage, je versais du grain sur ma poitrine pour que les oiseaux en mangent ; ils se familiarisèrent avec moi. Finalement un jour je tombai malade. Tous les traitements qu'on m'appliquait restaient sans résultat. La maladie s'aggrava, la nouvelle finit par parvenir dans notre pays. Ma femme arriva et demanda au *bakhshî* de lui permettre de m'emporter dans (ma) ville. Mais tous les traitements qu'appliquaient les médecins restaient sans résultat. Ils dirent : Cette maladie ne s'en ira pas s'il ne mange pas du bouillon de bœuf. Comme dans notre règle il n'est pas permis de manger de viande, je n'en mangeais pas et préférais mourir plutôt que de me rendre coupable de quelque chose que notre règle interdit. Finalement ma femme arriva à mélanger du bouillon de bœuf à mes aliments sans que je m'en aperçoive, et sans me le dire. Ayant retrouvé la santé, je rejoignis mon maître ; un jour, je versai comme d'habitude des grains sur ma poitrine. Aucun oiseau ne vint, ils me fuyaient. Je racontai cela à mon maître. Il me dit : « On t'a trompé, tâche de savoir de quoi il s'agit. » Je partis de là, et ma femme me l'avoua dans tous les détails. Lorsqu'elle me l'eut dit, je partis en pèlerinage pour expier ce péché ; et c'est à Somnât que l'on fait le pèlerinage. »

Il dit : « J'arrivai à Sômnât et y vis des *bakhshî* et des ascètes. Ils m'interrogèrent

en me posant des questions sur ma voie et mes croyances. Je les leur décrivis. Ils s'en étonnèrent, car, s'ils avaient bien autrefois suivi la même règle, ils l'ont bien contaminée en y adjoignant des croyances différentes. S'y attachant scrupuleusement, ils ne trouvèrent pas ma voie à leur goût et dirent : « Ta voie ressemble à celle des musulmans. La voie que tu exposes n'est pas celle de Shâmkûnî, c'est la voie des musulmans. » Je m'étonnai, je n'avais jamais entendu le nom des musulmans. Je me dis à moi-même : « Si les musulmans empruntent cette voie, ils doivent être des gens bien. »

M'étant séparé d'eux, je quittai Sômnât pour revenir vers mon maître. En cours de route un vent adverse se leva et fit échouer le bâteau sur les côtes de K b s et de Bahrain. Entré dans leur ville, je vis des gens bizarres. Je demandai : « Quel est ce peuple ? » On me dit : « Ce sont des musulmans. » Je me réjouis et dis : « Je verrai si, ainsi qu'on le dit, ma voie est la leur ou non. » Je demandai : « Où sont les sages ? » On m'indiqua leur adresse, je m'y rendis, les interrogeai et leur exposai la voie et ses états. Personne n'était renseigné là-dessus ni ne le savait. On m'envoya ensuite devant Arghûn. J'arrivai ainsi dans la ville de Shîrâz. Je dis : « On le saura peut-être ici, dans une grande ville. » Mais j'eus beau interroger les savants et les pieux, et faire des recherches, personne n'était renseigné sur cette voie intérieure. Je dis : « C'est étonnant ; on dit que cette voie est celle des musulmans et les musulmans l'ignorent. »

Lorsque le *shaikh* fut arrivé à ce point de son récit, je lui demandai : « Pourquoi comparait-on sa voie à celle des musulmans ? » — Il dit : « Shâmkûnî est pour eux ce qu'est le Prophète — sur Lui bénédictions et salut ! — pour nous. Lorsque l'un d'eux arrive au but, on l'appelle Burkhân, c'est-à-dire *wâṣil*. Ils ont un livre qu'ils appellent Nôm où est exposée leur voie et ils prétendent qu'il est la parole de Dieu. Ils fabriquent des idoles ayant l'apparence de Shâmkûnî pour les gens du commun ; mais lorsque quelqu'un s'est élevé au-dessus du commun, et qu'il a fait connaissance, dans le monde spirituel, de l'âme de Shâmkûnî, adorer les idôles est pour lui un péché. Lorsqu'il (ce bakhshî) arriva devant Arghûn, il n'adora pas l'idôle et interdit également à Arghûn de le faire. Il croyait au Paradis et à l'enfer, au rassemblement, à la résurrection et au jugement, et affirmait l'unité divine. Ils sont incroyants sur certains points. Le premier est qu'ils enseignent l'union substantielle (*ittiḥâd*) et affirment que la fin de la voie est l'union. Le second est qu'ils affirment la transmigration dans la voie mystique. De même que nous enseignons qu'on change, ils affirment qu'on change, mais également de corps. Lorsque le pélerin est arrivé au but, on transporte son esprit dans un corps différent, supérieur au premier ; cela continue jusqu'à ce qu'il devienne Bûrkhân. La transmigration est alors achevée et il reste ainsi jusqu'à la résurrection. Un autre point est que, tandis que nous croyons que les prophètes sont prophètes par inspiration et message divin, ils affirment que n'importe qui qui fait des efforts deviendra Shâmkûnî et Bûrkhân ; cela est fonction d'effort et d'exercices ascétiques.

C'est parce qu'il (le *bakhshi*) proclamait le rassemblement et la résurrection, le paradis et l'enfer, et l'unité de Dieu qu'on lui disait que sa voie était celle des musulmans.

Ce témoignage est important. Nous voyons un ascète bouddhique, peut-être indien, aider un mystique musulman à surmonter quelques difficultés sur son chemin intérieur. D'autre part, il paraît subir l'influence de son

nouvel entourage. Après tout, sa voie mystique ne diffère pas tellement de celle des musulmans ; leurs doctrines fondamentales sont au fond analogues, la pure doctrine de Śakyamuni était plus proche de l'islam que ses formes dégénérées auxquelles il a affaire. C'est un raisonnement analogue à celui-là, beaucoup plus que les souvenirs apportés de l'Inde par le *bhikshu* rencontré par Simnânî, qui doit être à la base du récit que nous venons de citer. Fidèle à son inspiration, le moine bouddhiste ne s'incline plus devant l'image du Bouddha et interdit de le faire à Arghûn.

Mais quelque profonde que puisse être l'interpénétration des deux religions (67), l'opposition est irréductible sur certains points, cela d'autant plus que certaines doctrines professées par les bouddhistes, ou des doctrines semblables, sont enseignées par des courants islamiques plus ou moins suspects. Inversement, la fréquentation des infidèles rend Simnânî plus allergique aux doctrines analogues aux leurs, et plus vigilant : ce sera notamment le cas pour les deux premiers points qu'il reproche aux bouddhistes, la représentation de l'union substantielle (*ittiḥâd*) et celle de la transmigration (*tanâsukh*). La première lui fera repousser la *waḥdat al-wujûd* d'Ibn 'Arabi (67a), les deux contribueront à le rendre méfiant envers certaines formes du shiisme. Le premier point ne nous concerne pas ici, mais le second nous touche de près.

* * *

Le chapitre quatre des différentes rédactions de la '*Urwa* est consacré à la réfutation de trois doctrines du *ḥulûl*, de l'*ittiḥâd* et du *tanâsukh*. Classique dans le soufisme, cette réfutation s'accroît chez 'Alâ' al-Dawla de traits nouveaux empruntés à sa polémique contre le bouddhisme. Je cite ici quelques passages caractéristiques de la *Ṣafwat al-'urwa* (68) :

Quant à la transmigration, j'en ai discuté avec des sages de l'Inde suivant la voie de al-Shakmânî. Il croient à la transmigration pendant que l'on avance dans la voie (*fî 'l-sulûki 'l-tanâsukh*) et à l'union lorsqu'on atteint le but (*fî 'l-wuṣûli 'l-ittihâd*). Ils affirment que la transmigration cesse au moment où l'on a atteint la perfection du but qui est l'union. Dans leur langue, ils appellent l' « arrivé » *Burkhân*. Ils affirment l'existence de l'autre monde avec ce qu'il contient comme récompense durable pour les sauvés et châtiment

(67) M. Massignon attire mon attention sur le fait que la technique du *dhikr* que Simnânî a apprise de son maître Kasirqî ressemble étrangement à certaines pratiques taoistes.

(67a) Cf. la lettre de Simnânî à Kamâl al-Dîn Kâshânî, ap. Jâmî, *Nafaḥât al-uns*, éd. Tawhîdipûr, p. 489.

(68) F. 81 b, l. 19-84 a, l. 14. — A propos de ce passage, cf. Meier, *Die Fawa'iḥ*, 166.

terrible pour les réprouvés, mais errent lorsqu'ils veulent exposer la nature du châtiment et de la récompense ; ils prétendent qu'il n'est possible d'atteindre la perfection du but qu'après avoir traversé les attributs inférieurs et les mœurs blâmables, animales, bestiales, sataniques et autres qui caractérisent l'homme ; et qu'il n'est pas possible de le traverser et d'en sortir autrement qu'en abandonnant le corps et en étant élevé dans un autre. Ce n'est pas autre chose que la transmigration.

Je dis : Selon nous, nous traversons, en avançant dans cette voie, dans un seul corps, tous les attributs inférieurs bestiaux et les mœurs blâmables sataniques, nous assumons les attributs louables angéliques, nous les dépassons entraînés par Dieu — gloire à Lui ! — vers les demeures de Ses attributs et de Ses coutumes ; par sa faveur universelle, nous sommes honorés par attribution de ceux d'entre eux qu'on nous a accordés, sans qu'il soit nécessaire d'user ce corps sensible et d'en assumer un autre qui lui soit inférieur ou supérieur. Nous pouvons observer cette traversée et ce changement des attributs blâmables en louables et ce progrès de degré en degré en contemplant la force de la passion et de la colère sous l'apparence d'ânes gras ou de bêtes sauvages, redoutables et furieuses au début ; en cours de route, elles s'affaiblissent progressivement et finissent par mourir. Lorsque l'aspirant est dominé par l'avidité, il voit une fourmi qui mord aussi fort qu'un éléphant et qui le fait fuir ; lorsque c'est la haine qui le domine, il aperçoit un serpent grand et noir qui s'en prend à lui pour le mordre ; il tente de lui échapper, tout d'abord en se sauvant ; en second lieu, en évoquant, en esprit, le shaikh et en le rappelant ; en troisième lieu, en s'attachant au fil du *dhikr* appris. Revenu à lui après la vision, il voit ses vêtements trempés de sueur. Plus tard, dans la mesure où s'affaiblit la force de l'avidité et de la haine, (les bêtes) le fuient lorsqu'il les touche ; finalement, il les voit disparaître et mourir.

Je dis ensuite : Vous vous êtes égarés dans le désert de la transmigration en étudiant les livres qui décrivent les visions de votre maître sans connaître la signification de ces représentations figurées et leur nature. Il dit ainsi, d'après votre livre : « Pendant longtemps je fus un oiseau (assis) au sommet d'un arbre dont les branches étaient comme topaze, dont les fruits, semblables à des perles, avaient un goût plus sucré que le miel, et un parfum plus agréable que le musc. J'entrai ensuite dans un château sous revêtement humain et y aperçevai d'innombrables nymphes (*al-ḥûr al-'ain*) et garçons des plus jolis, j'entendis des mélodies touchantes et émouvantes, je sentis des parfums agréables et bus des boissons savoureuses et délicieuses. Je tombai ensuite de là sur une certaine montagne sous forme humaine en revêtant ce corps sensible (*hadhâ 'l-badani 'l-shahâdîyi*). » Il y avait (dans ce livre) d'autres histoires semblables décrivant les visions qui arrivent aux gens de la voie lorsqu'ils traversent les mystères des sens intérieurs du corps et de l'âme (*fî sulûkihim fî ghaibi 'l-laṭîfati 'l-qâlibîyati wa-'l-nafsîyati*), en pratiquant des exercices épuisants pour rendre moins épais les voiles de la condition humaine. Vous n'avez pas compris la signification de la vision ni à quoi elle se rapportait en réalité et vous avez pensé qu'il affirmait que c'est dans le monde sensible (*fî 'l-shahâdati*) que fut détruit son corps d'oiseau et qu'il fut rattaché au corps humain. C'est ainsi que vous vous êtes fourvoyés dans le désert de la transmigration. Et comment pourrions-nous admettre que la transmigration est nécessaire dans la voie, pour qu'il soit possible d'atteindre la perfection du but qui est, selon vous, l'union ? Vous croyez que l'effusion directrice ressemble à une goutte sortie de l'océan pour se perfectionner ; mais vous savez que l'océan est imparfait, qu'il manque de perfection et qu'il ne possède pas

le rang du Créateur, tandis que l'Être nécessaire est libre d'imperfection et de besoin, qu'Il confère l'existence à tout être avec générosité, qu'Il donne la perfection à l'élite de ses serviteurs parmi les gens du dévoilement et de l'expérience, qu'Il est à tous points de vue indépendant de tout autre que Lui, qu'Il nourrit l'accepté et le réprouvé. Comment pourrions-nous admettre qu'une goutte manquant de perfection, sortie d'un océan imparfait devienne parfaite ? Et quel sens a son union avec un océan imparfait lorsqu'elle a atteint la perfection ? Et si vous dites qu'elle est sortie pour se polir en se fixant et en prenant place dans les entrailles d'une coquille pour devenir une perle précieuse, vous réfutez par là même la doctrine de l'union. Car l'océan est une chose, la coquille une autre et la perle une autre. » — Ils me rendirent justice, devinrent musulmans et firent leurs prières avec nous aussi longtemps qu'ils étaient restés dans notre pays. Lorsqu'ils furent partis, plus tard, certains d'entre eux apostasièrent, d'autres restèrent musulmans.

Voyons maintenant la réfutation de la doctrine de la transmigration telle que la conçoivent certains parmi les islamiques et les anciens sages grecs : Ils considèrent qu'il n'y a pas d'autre monde que celui-ci et parlent de cycles et de changements, ainsi que d'un grand nombre d'âmes destinées à des corps qui leur sont indispensables. Ils pensent que la récompense et le châtiment ont lieu dans ces corps sensibles. Ainsi l'âme d'un homme de basse condition qui a accompli des bonnes actions dans le corps auquel elle avait été liée atteint la condition princière ; inversement, si elle avait commis de mauvaises actions elle en arrive à s'incarner en âne ou en chien, selon l'opinion de ceux qui affirment la métempsychose (*maskh*), en balayeurs ou en hommes les plus bas, selon ce que pensent d'autres qui affirment l'abaissement et l'affermissement (*ahl al-raskh wa-'l-faskh*).

Je soutiens — que Dieu m'aide ! — : La métempsychose ne peut être que l'une de deux choses : ou elle a une fin ou elle n'en a pas. Si elle a une fin, leur doctrine devient fausse, parce qu'elle affirme que la survie des âmes sans corps matériel est absurde. Si elle n'a pas de fin, il est impossible que la perfection ne soit pas le but premier de la transmigration ; sinon, la transmigration est une frivolité, et cela est impossible à l'échelon divin. Si (ce but) existe, il est impossible que la perfection ne concerne pas ou ce monde-ci, ou l'autre ou les deux à la fois, ou rien. Si elle n'existe pas, c'est une absurdité vraie. Si elle concerne l'autre monde, dans quel corps a pris place, après la destruction du sien, l'âme de Muṣṭafà — que Dieu le bénisse et préserve ! — dont le nom est associé à celui de Dieu dans l'appel à la prière, cinq fois chaque jour et chaque nuit, dans les pays d'Orient comme dans ceux d'Occident ? Si elle concerne ce monde-ci, dans quel corps a pris place, après la destruction du sien, l'âme d'Alexandre qui avait soumis le monde jusqu'aux extrémités de la terre ? Si elle concerne les deux à la fois, dans quel corps a pris place, après la destruction du sien l'âme de Sulaimân — salut sur lui ! — à qui étaient soumis les vents, les oiseaux, les djinns et les hommes ? Tu as appris qu'après la destruction de son corps matériel chacun d'eux a disparu, non qu'il a progressé en grade. Si vous affirmez qu'il y a dégradation, vous réfutez par là ce à quoi vous croyez, parce que vous prétendez que la réincarnation (*naskh*) exclue la dégradation...

Simnânî paraît établir ici une distinction entre les doctrines transmigrationnistes des bouddhistes et celles de certains parmi les musulmans et les

philosophes de l'antiquité (69). Il ne les en rapproche pas moins. L'argumentation qu'il emploie dans sa discussion avec les moines bouddhistes évoque celle, constante dans le soufisme (70), et qui revient à plusieurs reprises chez Simnânî lui-même (71), qui est utilisé contre la doctrine chrétienne de l'incarnation ou les interprétations de l'expérience mystique par certains soufis, tels Hallâj ou Bistâmî ; ici comme là, la source de l'erreur réside dans le fait de conférer une réalité objective à ce qui n'est qu'expérience subjective d'un état mystique passager.

Une argumentation analogue revient dans un autre passage où il est question de deux traditions invoquées par les réincarnationnistes islamiques (72) :

... Dans les profondeurs cachées de (l'homme) il y a plusieurs choses de ce genre. De là vient que certains groupes dont les yeux n'étaient pas capables de discerner avec assez d'acuité ont sombré dans le transmigrationnisme. Avec ce qu'ils voient ces gens là s'imaginent avoir été dans un autre corps. C'est le *madhhab* des brahmanes de l'Inde, des *bakhshî* du Turkestan et, paraît-il, des moines (chrétiens). Certains parmi les musulmans qui n'avaient pas de *murshid* assez fort ont également sombré dans cet abîme. Ils se sont attachés à quelques paroles des grands dont ils ne comprenaient pas le sens ce qui provoqua des ravages parmi les musulmans. Certains parmi eux se sont appuyés sur les paroles que le Prince des croyants 'Alî — que Dieu honore son visage ! — avait dites à Salmân Fârsî ; d'autres sur celles de Sahl Tustarî qui dit : Lorsque mon esprit fut envoyé du monde d'en haut dans ce corps, je me souviens que les anges disaient : « Cet esprit subtil doit être envoyé de nouveau dans ce monde de la génération et de la corruption. Quel est le mot d'ordre ? » Dieu Très-Haut dit aux anges : « Regardez sur terre, que voyez-vous ? » — Ils dirent : « Nous voyons une vieille femme qui tient une jarre sur sa nuque et avance avec difficulté vers la rive d'une rivière. » Il dit : « Nous envoyons cet esprit dans ce monde ; car, s'il prend cette jarre des mains de cette vieille femme pour la remplir d'eau, il gagnera une récompense que vous n'aurez pas gagnée avec plusieurs milliers d'années de service. » Ils disent : « Jusqu'ici cet esprit n'était rattaché, dans le monde de la génération et de la corruption à un corps autre qu'à celui de 'Abdallâh Tustarî ; tu ne nous as pas dit où nous devons envoyer de nouveau cet esprit. » Sachez que ces paroles ne signifient pas nécessairement cela ; mais que les anges avaient observé, en rattachant les autres esprits à leurs corps, à quel corps serait attaché le sien.

Quant aux paroles du Prince des croyants 'Alî — que Dieu honore son visage ! — voilà de quoi il s'agit. Un jour il plaisanta à plusieurs reprises. Il avait parfois l'habitude de plaisanter. Salmân Fârsî était présent et répliqua de la façon suivante : « C'est à dire : ceci vient d'un jeune homme ou d'un enfant, ou qu'on a dit des palabres à ce sujet. » Le Prince

(69) Les théories transmigrationnistes de certains musulmans se trouvent ainsi rapprochées, en accord avec leur origine historique, de celles des philosophes grecs, non des croyances indiennes.

(70) V. encore Ritter, *Das Meer der Seele*, 449 ss., 575.

(71) Sur cette argumentation v. l'analyse magistrale de M. Corbin, *Intériorisation*, *o. c.*, 144 ss.

(72) *Cihil majlis*, ms. Browne Or D 21, f. 91 a-b.

des croyants 'Alî — que Dieu honore son visage ! — dit : « O Salmân, aurais-tu oublié Dasht-i Arzana pour parler ainsi ? » Il dit : « Non. » Le Prince des croyants 'Alî — que Dieu honore son visage ! — dit : « C'était moi ce cavalier fier. » Lorsqu'il eut entendu cela, Salmân demanda pardon. Voilà de quoi il s'agissait : Salmân a vécu quatre cents ans. Il était du pays du Fârs. Environ deux cents ans avant la naissance du Prince des croyants 'Alî — que Dieu honore son visage ! — il quitta sa ville pour aller chercher un *murshid* qui lui montrerait le chemin menant à Dieu. Il arriva dans le désert que l'on appelle Dasht-i Arzana. Tout d'un coup il tomba sur un lion redoutable qui se dirigeait vers lui sans qu'il puisse trouver un abri. Salmân désespéra de sa vie. Subitement surgit un cavalier qui, une lance dans la main, attaqua le lion et le repoussa de Salmân. Salmân n'a jamais raconté cette histoire à personne.

Certains déduisent de ce récit : « Comment le Prince des croyants 'Alî — que Dieu l'agrée ! — a-t-il pu exister deux cents ans avant sa naissance sans que ce fût dans un autre corps ? » Ne savent-ils donc pas que Dieu Très-Haut, qui a créé les esprits tant de millénaires avant les corps, savait de sa science prééternelle à quel corps se rattacherait chacun des esprits et quel serait son nom ? Les esprits existent ainsi dans le monde spirituel de la même façon que les anges existent au ciel. Il ordonne aux anges de prendre l'apparence des hommes et de descendre sur terre pour préserver des malheurs les serviteurs de Dieu Très-Haut. Il ordonne également aux esprits humains, avant qu'ils ne rejoignent leur propre corps et avant que ce corps soit capable de recevoir l'infusion de l'esprit, de prendre un corps apparent pour aider les serviteurs de Dieu, et de revenir ensuite dans le monde spirituel, sans acquérir pour autant un corps et sans devenir un homme ; car un corps apparent est une chose et un corps humain une autre. Ne vois-tu pas que Gabriel a revêtu l'apparence humaine pour venir chez Marie, ainsi que le rapporte le Coran (19,17) : « Il se rendit pour elle semblable à un homme droit ! » Il prenait parfois l'apparence d'un noble cavalier (?) et venait auprès de l'Envoyé de Dieu — que Dieu le bénisse et le préserve ! — Il n'en résulte pas nécessairement qu'il fut devenu un homme. De la même façon l'esprit du Prince des croyants 'Alî — que Dieu l'agrée ! — prit, sur l'ordre de Dieu, l'apparence d'un cavalier au moment où Salmân s'était trouvé en danger et l'en délivra. Quelle différence y a-t-il ? Nous ne nions pas que l'esprit n'ait pas de nombreuses (expériences) de ce genre. Certains parmi les serviteurs de Dieu apprennent, pendant leur cheminement et dévoilement, l'état de leur esprit avant qu'il ne rejoignit leur corps, et ce qu'il faisait. Le récit en question fut appris au Prince des Croyants 'Alî — que Dieu l'agrée ! — par dévoilement de l'esprit. Quelle différence y a-t-il ? Cette expérience m'étonne d'autant moins que dans mon cheminement j'ai contemplé mon corps jusqu'à sept générations...

Le dernier groupe des transmigrationnistes musulmans — ceux qui invoquent à l'appui de leur thèse l'histoire de 'Alî — peuvent être des shiites. En tout cas, si tout shiisme orthodoxe répudie ces croyances, de petits groupes extrémistes y ont certainement versé (73) ; et la doctrine de l'*imâma* exposait tous les shiites à ce reproche. Le fait devait inciter Sinnânî à d'autant plus de prudence envers cette forme de l'islam.

(73) Cf. Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites*, *JAOS*, 29, 1908, 25 ss.

***

Les contacts qu'a pu avoir le jeune 'Alâ' al-Dawla à la cour d'Arghûn n'ont pas tous eu une influence négative sur sa vie religieuse. Ainsi que nous l'avons vu, il profitera plus tard de ces rapports pour compléter l'apprentissage mystique d'un de ses disciples. Auparavant déjà la fréquentation des adhérents des différentes religions lui aura permis d'éviter certains écueils, de ne pas s'arrêter dans son chemin et de continuer d'avancer vers le but (74) :

Dans les débuts de mon cheminement j'ai eu l'expérience de plusieurs ascensions (*ma'ârij*) et contemplais beaucoup le soleil, la lune et des lumières. Mon âme en prospérait et considérait ce degré comme très élevé, jusqu'au jour où le roi Arghûn m'eut détourné du chemin de Baghdâd pour me faire revenir chez lui. Il y avait là un rabbin, c'est-à-dire savant juif qui m'avait vu avant ma conversion, lorsque j'étais au service d'Arghûn. Ce juif pratiquait beaucoup d'exercices ascétiques et était tenu en haute estime par Arghûn. Comme ce dernier était idolâtre, des *bakhshî* et des idolâtres des environs s'étaient tous rassemblés chez lui. A cause de ses exercises ascétiques ce juif était tenu en haute estime par Arghûn. Il se leva et vint me saluer. Comme il était juif et qu'il m'avait salué, je ne me levai ni ne lui fis de révérence. Il dit : « C'est de la part de Dieu que je viens vers toi. Je viendrai tous les jours, que tu me fasses révérence ou non. » Il resta assis pendant une heure et dit pendant ce temps : « Je suis venu pour te raconter des visions que j'ai eues, afin que tu saches que je suis en rapports avec Dieu et que nos actions apportent des fruits. » De son manteau il sortit un cahier. Toutes ses visions étaient des ascensions du même genre que celle où je me complaisais. L'ayant vu, je me dis à moi-même : « Tu te complais dans une demeure qu'un juif partage avec toi. » L'expérience laissa désormais mon cœur froid et je l'abandonnai.

Mais dans ses visions à lui il n'y avait pas de contemplation de lumières. Mon âme dit : « Voilà ce qui est bon » et elle en prospérait, jusqu'à ce qu'un certain temps se fût écoulé. Les choses se présentèrent ainsi : Le roi Arghûn publia un décret que si quelque part dans son royaume il y avait un *bakhshî* ou s'il en venait un des Indes, on ne le laisse pas repartir dans son pays avant de l'avoir amené devant lui. Tout d'un coup la nouvelle se répandit qu'un *bakhshî* était venu de l'Hindoustan. Des envoyés partirent et l'amenèrent avec tous les respects. Arghûn vint à pied trois parasanges à sa rencontre, et l'aida à descendre. C'était un vieillard, un ascète qui était resté quarante ans sans interruption dans son ermitage. Ils pratiquent un ascétisme rigoureux ; on les appellent des ermites. Lorsqu'ils se furent assis, il dit à Arghûn : « Pourquoi nous as-tu amenés ici ? Quelqu'un qui est en rapport avec Dieu, qu'a-t-il à faire avec toi ? » — Il dit : « Les *bakhshî* qui sont avec toi ne sont pas de (vrais) *bakhshî*. Ils se sont sauvés chez toi ici pour trouver des honneurs et de l'argent. » Or, ces *bakhshî*, Arghûn leur avait maintes fois baisé les pieds et croyait en eux. Finalement, le nouveau *bakhshî* lui dit : « Pose-leur les questions suivantes : premièrement : Lorsque quelqu'un va dans la clausure et pratique l'ascèse, il voit, dans le monde caché, la lune,

(74) *Cihil majlis*, majlis 1.

le soleil et des lumières ; les ont-ils vus ou non ? En second lieu : Si quelqu'un est assis ici et son essence se meut dans l'Hindoustan ou le Turkestan, qu'est-ce que c'est ? » — Lorsqu'il leur eut posé ces questions, ils ignoraient tout de ces choses. Sa foi en eux diminua et il se tourna vers le nouveau *bakhshî*. On l'appelait « le *bakhshî* volant ». — Mon but est ici (de dire que), en entendant de lui l'histoire des lumières, celles-ci également laissèrent désormais mon cœur froid et je sus qu'elles non plus ne constituaient pas l'essentiel et que cet essentiel était ailleurs.

La confrontation de ses propres expériences mystiques avec celles des représentants des autres religions fait éliminer à Simnânî, comme étant d'un genre inférieur, celles qu'il partage avec eux. Un état qui peut être atteint par un bouddhiste ne peut représenter qu'une étape qu'il s'agit de dépasser avant de pouvoir arriver au but.

Derrière cela il y a une théorie découlant directement de la représentation islamique d'une révélation progressive de la religion culminant dans la mission du Prophète de l'islam ; théorie courante en islam, mais qui se présente chez Simnânî avec des caractéristiques propres. Préparée par la doctrine coranique des *ahl al-kitâb*, elle s'amplifie par l'entrée de nouvelles religions dans l'orbite de l'islam. Zoroastre est identifié avec Ibrâhîm, et même les brahmanistes de l'Inde se voient entraînés dans le sillage des prophètes sémitiques dont ils reconnaîtraient au moins un, Adam (75).

Simnânî se sert de ces représentations pour établir une propédeutique mystique pour les adeptes des autres religions. Au départ, ceux-ci ne connaissent que leur propre prophète ; avec des exercices ascétiques, ils peuvent atteindre un certain degré de perfection. Pour pouvoir avancer plus loin, ils doivent admettre la mission prophétique de Muḥammad : la conversion à l'islam devient une exigeance de la voie mystique et se fait pour ainsi dire automatiquement au moment où le postulant arrive à la sentir comme une condition nécessaire pour son progrès spirituel.

Pour Simnânî, toutes les religions se ramènent aux sept qui ont été apportées dans ce monde par les sept prophètes principaux. Lorsque, après sa conversion, le Satan l'amène à douter laquelle des religions révélées à quelques cent vingt mille prophètes est la meilleure, il eut la révélation suivante (76) :

... Je sentis un envoyé venant de Dieu inspirer à mon cœur que, toutes nombreuses qu'elles soient, les voies des prophètes se laissent ramener à sept : la voie d'Adam, celle

(75) Cf. Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 155, 441. Selon Bâqillânî, *Kitâb al-tamhîd*, éd. Mac Carthy, p. 104, certains brahmanes nient entièrement la prophétie ; d'autres n'admettent comme prophète qu'Adam ; d'autres encore seulement Ibrâhîm.

(76) *Ṣafwat al-ʿurwa*, 99 a, l. 1, 10.

de Noé, celle d'Abraham, celle de Moïse, celle de David, celle de Jésus, celle de Muḥammad — que Dieu les bénisse, lui et eux tous, ainsi que ceux qui les suivent en justice jusqu'au jour du jugement ! — Les autres prophètes appellent les hommes à Dieu Très-Haut conformément à ce qui est exposé dans les Livres révélés à ceux-ci, ainsi qu'à des règles justes et des dispositions fixées qui leur sont inspirées, de la même façon que les savants de la communauté de Muhammad, le Sceau des Prophètes — que Dieu le bénisse et le préserve ! — appellent aujourd'hui à Dieu Très-Haut la communauté, conformément à sa loi...

C'est en accord avec ces principes que Simnânî conçoit sa méthode de conversion (77) :

... Si un juif ou un chrétien vient chez moi, je le guide dans la voie de la vérité et ne lui marchande pas mon effort, afin qu'il s'aperçoive dans son cheminement quelle est la religion la plus parfaite ; son esprit l'adoptera nécessairement. Car j'ai trouvé que, des soixante-dix mille voiles qui recouvrent le serviteur, deux mille se lèvent lorsque quelqu'un dit : « Il n'y a de divinité sauf Dieu et Adam est l'Envoyé de Dieu », et pratique l'ascèse. S'il dit : « Noé est l'Envoyé de Dieu », vingt mille (voiles) se lèvent ; s'il dit : « Abraham est l'Envoyé de Dieu », trente mille (voiles) se lèvent ; s'il dit : « Moïse est l'Envoyé de Dieu », quarante mille (voiles) se lèvent ; s'il dit : « David est l'Envoyé de Dieu », cinquante mille (voiles) se lèvent ; s'il dit : « Jésus est l'Envoyé de Dieu », soixante mille (voiles) se lèvent. Mais les dix mille qui restent ne se lèveront que s'il dit : « Il n'y a de divinité sauf Dieu, et Muḥammad est l'Envoyé de Dieu. »

Quand donc un chrétien fait son cheminement avec moi, je lui fais traverser les différents degrés et étapes, jusqu'à ce qu'il bute sur un obstacle au delà duquel il lui est impossible d'avancer, malgré tous les efforts qu'il puisse faire. Or, à ce moment là il a confiance dans mes paroles. A chaque étape précédente je lui avais dit : « L'étape qui est au-dessus de celle-ci est telle, fais un effort pour y arriver. » Lorsqu'il y arrivait, il voyait qu'elle était exactement telle que je la lui avais décrite, il a donc confiance en mes paroles. Lorsqu'il arrive au soixante millième voile, je lui dis : « Si tu veux que ce voile se lève, il faut que tu croies en Muḥammad l'Envoyé de Dieu. » Il y croit sur le champ.

Les circonstances historiques de l'époque ilkhanide expliquent ce renouveau d'intérêt pour les conversions des infidèles dans un pays islamisé depuis longtemps. Elles rendent compte de certains traits de la théorie des sens intérieurs — des *laṭîfa* (78) — chez Simnânî.

La doctrine, qui a des précédents anciens dans le soufisme, a été analysée d'une façon magistrale, il y a quelques années, par M. Corbin (79). Elle apparaît déjà chez Najm al-Dîn Kubrà (80) et notamment, toute formée, chez

(77) *Čihil majlis*, majlis 18.
(78) Massignon, *La Passion d'al-Hallâdj*, 482 ss.
(79) *Intériorisation*, o. c.
(80) *Fawâ'iḥ*, passim.

son disciple immédiat Majd al-Dîn Baghdâdî (81). L'innovation principale de Simnânî semble avoir été la combinaison de la théorie des sens intérieurs avec celle des « sept prophètes de ton être » : les différents degrés de l'expérience mystique se trouvent ainsi correspondre à des religions révélées par les différents prophètes. Les uns comme les autres représentent des approches successives, de plus en plus parfaites, de la vérité.

***

La théorie des sens intérieurs ne nous concerne pas directement ici, sauf dans la mesure où sa structure révèle la place de l'expérience mystique dans la pensée de Simnânî. D'un côté, elle constitue un approfondissement de la vie religieuse ordinaire et permet d'accéder à des connaissances et à des profondeurs autrement inaccessibles ; de l'autre, c'est une voie menant à la reconnaissance de la religion correcte. Certaines expériences sont communes à presque toutes les religions ; on les élimine comme inférieures ; d'autres sont propres à un nombre plus restreint d'elles ; on les élimine à leur tour. La vraie religion seule permet d'accéder au degré le plus élevé. Mais la connaissance mystique ne doit jamais être un but en soi, il ne peut jamais être question d'abandonner la Loi, l'imitation du Prophète est toujours la condition nécessaire de ne pas s'égarer (82) :

Sache donc avec certitude que la jouissance des visions n'est pas possible sans un attachement ferme au modèle du Prophète (*lâ yumkinu illâ bi'-l-thibâti 'alà mutâbi'ati 'l-nabîyi*) — que Dieu le bénisse et préserve ! — car nous avons vu parmi nous des gens ayant eu des expériences mystiques qui, tentés par les états qu'ils ont atteints, régressèrent et devinrent la risée de Satan et l'avertissement pour les pèlerins. Celui qui entre dans la clausure et suit la voie pour jouir, pour contempler les mystères, dévoiler les sciences cachées, acquérir le don des miracles par la rupture des habitudes, et accéder à des demeures pour devenir un chef, ressemble à quelqu'un qui irait en Pèlerinage par plaisir, pour faire du commerce, par le désir d'être honoré, l'orgueil, ou pour montrer sa puissance. Son nom n'est pas inscrit sur la liste des pieux... Béni celui qui entre dans la clausure en fuyant les hommes désireux d'accéder à l'intimité de Dieu, certain que Dieu lui donnera l'appui nécessaire dans ce monde et dans l'autre !

C'est par une expérience mystique que Simnânî est arrivé à avoir la certitude que l'islam est la vraie religion. Elle correspond aux trois exigences

(81) Chapitre 1. — Je compte publier bientôt ce texte.
(82) *Ṣafwat al-'urwa*, 111 a, l. 1-11.

auxquelles fait allusion le verset coranique 7, 156 : celles de commander les choses convenables et d'interdire les choses blâmables ; de rendre licites les choses bonnes et d'interdire les impuretés ; d'aider le Prophète et de suivre la lumière qui lui fut révélée. La première disposition concerne les choses qui se rapportent au gouvernement (*al-siyâsiyât*) ; la deuxième celles qui ont trait à la pureté (*al-ṭahârîyât*) ; la troisième, les actes du culte proprement dits (*al-'ibâdîyât*). Le même verset contient une allusion à la simplicité de la religion musulmane (83).

Or, c'est une religion du milieu (84) :

Dieu Très-Haut plaça sa communauté comme la communauté centrale parmi les communautés des Prophètes, de même qu'il plaça leurs communautés au centre de tous les humains, en ce qui concerne la coordination entre l'extérieur et l'intérieur, dans l'observation des trois conditions. Le centre du centre est la meilleure des communautés.

Convaincu que l'islâm est la meilleure des religions, Simnânî s'adonne maintenant à cœur reposé à ses pratiques ; mais Satan le tente de nouveau (85) :

Satan revint me tenter pour un certain temps et souffla à mon âme que le Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! — dit : « Ma communauté se divisera en quelques soixante-dix sectes dont une seule sera sauvée, mais dont les autres seront dans le feu. » La communauté est d'accord que cette tradition est sûre. Chaque secte prétend que c'est elle la sauvée, mais qu'est-ce qui te prouve laquelle a raison et laquelle est celle qu'il faut suivre. L'âme s'arrêta pour la troisième fois, se réfugiant auprès de Dieu Très-Haut, s'accrochant fermement à sa miséricorde, espérant découvrir et apprendre ce qui lui était nécessaire pour que l'édifice de son culte eût des fondements solides et fermes. Le Bon, le Compassionné, le Bienveillant et le Miséricordieux eut pitié d'elle à cause de la sincérité avec laquelle elle s'était réfugiée auprès de Lui et de la fermeté avec laquelle elle posait ses pas dans la recherche de la vérité dans la Voie droite. Il lui apprit par inspiration que la communauté du Sceau (des prophètes) — que Dieu le bénisse et préserve ! — ne comporte, malgré ses multiples divisions, non plus, que sept groupes : les *jabarîya*, les *qadarîya*, le *mu'aṭṭila*, les *mushabbiha*, les *khârijîya*, les *râfiḍîya* et les *sunnîya*. Il faut qu'elle adhère au groupe qui ne donne dans l'exagération ou la négligeance en ce qui concerne le *tawḥîd* et le *tanzîh* ni dans la confusion ou l'excitation en ce qui concerne les insultes d'ignorant contre les gens de la Maison de la Pureté, les Émigrés et les Anṣâr qui l'ont suivi à l'heure d'angoisse, que Dieu agréa et qui agréèrent à Dieu.

Je repris alors mon effort pour la découvrir. J'ai trouvé que les *jabarîya* exagéraient dans le *tawḥîd*, et que les *qadarîya* n'y allaient pas assez loin ; que le *mu'aṭṭila* allaient trop loin dans le *tanzîh* et les *mushabbiha* pas assez. L'exagération est un excès, la négligeance un manque. Ceux qui sont agréés se situent entre l'excès et le manque, tandis que celui

(83) *Ṣafwat al'urwa*, 99, a, l. 17-b, l. 13.
(84) *Ibid.*, 99 b, l. 13-16.
(85) *Ibid.*, 100 a, l. 4-101 b, l. 16.

qui penche vers un extrême s'écarte de la Voie Droite. J'ai trouvé que les *khârijîya* versaient dans la confusion par leur haine des gens de la Maison de la Pureté et leur *takfîr* de 'Uthmân — que Dieu l'agrée ! —, tandis que les *râfiḍîya* donnaient dans l'excitation en insultant l'épouse bien-aimée du Prophète que Dieu a proclamée innocente dans plusieurs versets, dont « Ceux-ci sont innocents de ce qu'ils (les autres) disent » (Cor. 24, 26), et en jetant le *takfîr* sur la majorité des Compagnons parmi les chefs des Émigrés et des Anṣâr.

J'ai trouvé que les sunnites suivaient fermement la Voie Droite, sans en dévier par exagération ou négligence, sans verser dans la confusion ou l'excitation, en affirmant que la contrainte (divine) n'existe pas si l'on considère isolément une action impliquant le choix et qui détermine la récompense et le châtiment ; mais que, en remontant jusqu'au bout la chaîne des actions, le libre arbitre n'existe pas ; qu'il n'y a pas de *ta'ṭîl* si l'on considère les attributs dont parlent le Livre et la tradition ; mais qu'il n'y a pas de *tashbîh* si l'on considère la nécessité de les distinguer de ceux de ses créatures, par la raison et la tradition. Il n'admettent pas le schisme en ce qui concerne la nécessité d'aimer les gens de la Maison « auxquels Dieu enleva la souillure et qu'il purifia » (Cor. 33, 33) ; ni de refus, lorsqu'il s'agit de l'agrément divin des Compagnons. Et aussi parce qu'ils ne considèrent aucun groupe de musulmans comme des infidèles ; car un *jabarî* s'attache aux paroles du Très-Haut (Cor. 4, 77) : « Tout vient de Dieu » ou (Cor. 6, 149 ; 16, 9) : « S'il le voulait, Il vous guiderait tous », tandis que le *qadarî* tient à ses paroles (Cor. 4, 78) : « Ce qui t'arrive de bien vient de Dieu, ce qui t'arrive de mal, vient de toi-même », ou à celles qu'Il raconte des Polythéistes (Cor. 6, 148) : « Si Dieu l'avait voulu, nous ne serions pas polythéistes, ni nos pères, et nous n'aurions rien interdit », que Dieu a considérées comme mensongères, en disant : « Ceux qui étaient avant eux mentaient de la même façon. » Le *mu'aṭṭilî* s'attache à Ses paroles (Cor. 42, 11) : « Rien n'est comme Lui », tandis que le *mushabbih* tient à ses paroles « Il est oyant, voyant » et d'autres versets et *ḥadîth* cités pour prouver les attributs. Le *khârijî* s'attache à Ses paroles (Cor. 6, 57) « Le jugement n'est qu'à Dieu », tandis que le *râfiḍî* tient aux paroles qu'Il a adressées à son Prophète (Cor. 42, 23) : « Dis : Je ne vous demanderai pas de récompense sauf l'amitié envers les proches. » — Mais ils ne se sont pas mis d'accord pour savoir quelle était l'intention de Dieu Très-Haut dans ces énonciations. Chacun d'eux s'écarta loin de la vérité en suivant les penchants de son tempérament vers l'excès ou le manque, l'exagération ou le défaut d'attachement ou de haine. Ils s'égarèrent ainsi dans de faux chemins, se mirent à errer comme errent les renards, et commencèrent à se considérer mutuellement comme des infidèles, par ignorance, haine, jalousie, attachement à leurs *imâm-s*, imitation de leurs pères et de leurs maîtres.

Mon âme y adhéra après avoir découvert et appris par voie de recherches la justesse de la position sunnite. Elle dit : Ce sont eux que Dieu Très-Haut mentionne dans son Livre en disant : « Ceux qui viendront après eux diront : Notre Seigneur ! Pardonne-nous et à nos frères qui nous ont précédés dans la foi ! Ne mets pas dans nos cœurs de haine envers ceux qui croient ! Notre Seigneur, tu es compassionné et miséricordieux » (Cor. 59, 10). J'acquis ainsi la certitude que leur *madhhab* est le *madhhab* central tout comme la religion innée (*al-dîn al-fiṭrî*) est la religion centrale.

'Alâ' al-dawla se décide ainsi pour le sunnisme, mais cela ne résout pas encore le problème. Il commence à fréquenter les sunnites, à lire leurs livres.

Il trouve qu'ils sont loin de constituer une unité, que certains parmi eux rejettent les *imâm-s* des autres, voire considèrent ceux-ci comme des infidèles, à cause des points secondaires qu'ils trouvent dans leurs écrits et qui demanderaient à être corrigés. C'est ainsi que la différence entre les paroles de l'imâm Abû Ḥanîfa : « je suis croyant en vérité » et celles de Shâfi'î : « Je suis croyant en vérité, s'il plaît à Dieu » n'est pas fondamentale. Les deux affirment la même chose, le deuxième ne doute pas de la réalité de sa foi. Simnânî était loin de trouver ces dissensions à son goût et s'en détourna vite. Au lieu d'adhérer à un courant sunnite déterminé, il préféra poursuivre son effort tout seul et attendre. Une nouvelle révélation lui fera préciser son choix (86) :

J'aperçus en vision, dans le monde caché, un groupe, et ma nature s'y complut. Je les saluai, ils me répondirent et me dirent bienvenue. Je demandai : « Qui êtes-vous, que Dieu Très-Haut vous ait dans sa miséricorde ! J'ai vu dans vos visages le signe des justes, et j'ai senti de vous une odeur de la vérité. » — Ils dirent : « Nous sommes des serviteurs de Dieu, observons les trois conditions et coordonnons l'extérieur et l'intérieur dans leur obéissance ; nous suivons le Sceau (des prophètes), maître de la nation des *ḥanîf*, généreuse et simple, marchons dans le *madhhab* des gens de la *sunna* et de la communauté et ne considérons comme infidèle personne de ceux qui prient tournés vers la *qibla* de la maison sacrée de Dieu. » Je leur demandai ce qu'ils pensaient d'Abû Ḥanîfa, de Mâlik, de Shâfi'î et d'Aḥmad ; ils les exaltèrent et louèrent et les remercièrent de leurs efforts pour la religion (87). Je les interrogeai alors sur leur affiliation. Ils dirent : « D'après notre affiliation nous sommes des *ṣûfîya* ; et nous nous divisons en sept classes : les *ṭâlibîn*, les *murîdîn*, les *sâlikîn*, les *sâ'irîn*, les *ṭâ'irîn* et les *wâṣilîn* ; le septième est le *quṭb* qui a atteint le but et dont il n'y a qu'un seul à la fois ; son cœur est sur le cœur de Muḥammad — que Dieu le bénisse et préserve ! »

Lorsqu'ils eurent disparu, je conçus le désir de faire leur connaissance dans le monde sensible...

Comme il n'y arrive pas, il commence à étudier les écrits soufis et les descriptions de leurs états. Son désir de les connaître en augmente ; bien que ne pouvant les rencontrer personnellement, il n'est pas privé de tout contact avec eux, dans le monde caché, où l'esprit d'Abû Yazîd Bistâmî devient son maître (88). Il demande pourtant avec insistance à Dieu de pouvoir

(86) *Ibid.*, 102 b, l. 9-103 a, l. 6.

(87) Selon les *Cihil majlis*, ms. Browne Or 21, f. 105 b-106 a, Simnânî visite, à Baghdâd, la tombe de l'*imâm* Aḥmad b. Hanbal.

(88) *Ṣafwat al-'urwa*, 103 b, 1 ss. — Notice qui revient, à part les différentes versions de la '*Urwa* dans *Zain al-mu'taqad* et le traité acéphale qui le suit dans le ms. de la Bibliothèque Nationale de Téhéran, et notamment dans la notice contenue dans le ms. Veliyuddin Efendi 1796, f. 113.

rencontrer des soufis vivants et d'être capable de s'associer à eux. Son choix est alors fait (89) :

Alors, Satan trompeur et séducteur désespéra de m'insuffler les doutes fallacieux sur la validité de la communauté et du *madhhab*. Je me reposai de la souffrance que me causait la dissipation des pensées provoquée par Satan, et de la maladie qu'entraînait le doute surgissant dans le recherche de la secte sauvée. J'acquis la certitude que les soufis étaient le centre du centre du centre parmi les gens qui coordonnent (l'extérieur et l'intérieur) et qui constituent à leur tour le groupe central de tous les hommes ainsi que nous l'avons décrit plus haut. C'est pourquoi la voie des soufis est plus étroite qu'un cheveu et plus mince qu'une épée ; ceux qui la suivent sont les moins nombreux, mais les plus puissants par leur clairvoyance. Ce sont eux les « Prééminents » que Dieu Très-Haut définit dans son Livre par leur petit nombre et leur proximité (à Lui), en disant (Cor. 56, 10 ss.) : « Les Prééminents. Les Prééminents sont ceux qui sont proches de leur Seigneur dans les jardins de la félicité : un groupe parmi les premiers et quelques uns parmi les derniers. »

Mon âme trouva ainsi la paix, observant les trois conditions, harmonisant, dans leur observation, l'extérieur et l'intérieur, suivant en cela la loi (*sharî'a*) du Sceau (des prophètes) ainsi que l'interprètent les gens de la sunna et de la communauté ; extérieurement, en revêtant l'habit des soufis, intérieurement, en adoptant les mœurs de la parure de leur mode de vie...

* * *

Nous n'allons plus suivre Simnânî dans sa quête où il finit, tout d'abord, par rencontrer une élève de Kasirqî, Akhî Sharaf al-Dîn qui lui apporta une première *khirqa*, pour rejoindre, dix ans plus tard, Kasirqî lui-même à Baghdâd et recevoir de lui l'investiture définitive. La fondation du monastère de Ṣûfî-âbâd -i Khudâdad à côté de Simnân, où 'Alâ' al-Dawla devait passer le reste de sa vie et composer la plupart de ses écrits, et dont les ruines subsistaient encore il y a une trentaine d'années (90) ne nous concerne pas plus ici que les très intéressantes expériences mystiques qu'il décrit avec beaucoup de détails (91). Leur étude prendra sa place dans une étude d'ensemble sur Simnânî, mais est sans importance pour le problème de l'attitude du mystique envers les différents courants islamiques (92).

Le maître est donc musulman, sunnite et soufi. Son choix est conscient et sincère. A l'époque où il vit, aucune pression extérieure ne l'y oblige.

(89) *Ṣafwa*, 103 b, l. 8-104 a, l. 5.
(90) Renseignement de M. et Mme André Godard.
(91) Je compte revenir prochainement sur ce sujet.
(92) La doctrine soufie de Simnânî doit être étudiée par rapport à celle d'Ibn 'Arabî, et aussi en fonction de l'influence qu'elle devait exercer, notamment sur Sarhindî. Il serait sans doute intéressant de comparer l'attitude de Simnânî envers Ibn 'Arabî avec celle de son contemporain Ibn Taimîya.

Pourquoi se faire sunnite plutôt que shiite sous un roi bouddhiste ? S'il avait été secrètement shiite, il aurait pu le manifester sous Uljaïtu ; il ne l'a pas fait et loua celui de ses émirs qui était resté fidèle à la foi sunnite (93) :

> L'émir Côpân allait dans le Mazandéran. En traversant Sûfî-âbâd, on lui rapporta que le *shaikh* était là... »
>
> Le *shaikh* dit : « Je l'ai aimé depuis le jour où Kharbanda pencha vers les *rawâfiḍ* et persécuta les sunnites, tandis que tous ses émirs abandonnèrent le *madhhab* de la vérité, où l'émir Côpân ne le fit ni ne cacha le *madhhab* de la vérité, mais au contraire le soutint.

Mais si son sunnisme ne fait pas de doute, il n'est pas fanatique le moins du monde. A chaque étape de sa quête intérieure, son choix est dicté par le désir de trouver une communauté qui, tout en évitant les excès des courants extrémistes, intègre, sous une forme plus nuancée, ce qu'ils apportent de positif ; et qui, par là même, est beaucoup plus tolérante envers les autres. Parmi les musulmans, il opte pour les sunnites qui, entre autres, vénèrent aussi bien les *ahl al-bait* que les Compagnons, et évitent ainsi les deux attitudes erronées — parce que partielles — des khârijites et des shiites. Parmi les *madhhab* sunnites, il n'opte pour aucune des quatre écoles juridiques ; ou, plutôt, il témoigne d'un même respect pour les quatre *imâm-s*, et adhère au soufisme qui refuse de prendre position dans la controverse entre les différents rites pour accepter de chacun d'eux ce qui lui paraît le plus juste (94).

Sans aucun doute, cette attitude conciliante est dictée par le souci de préserver l'unité islamique face à un pouvoir infidèle. L'accent est mis sur ce qui unit, non sur ce qui divise. Pour préserver l'essentiel, on est conciliant sur les points secondaires. L'orthodoxie, telle que la conçoit Simnânî, est assez large pour pouvoir accueillir des mouvements professant des doctrines qui ne se distinguent de celles des hétérodoxes que par leur caractère moins exclusiviste et plus tolérant. Cela vaut notamment pour le shiisme dont 'Alâ' al-Dawla lui-même est assez proche.

L'époque d'Ujaïtu n'est plus celle d'Arghûn. Depuis Ghâzân, les Ilkhanides sont musulmans. Chrétien, bouddhiste, ḥanafite et shâfi'ite à ses heures, Uljaïtu finit par accepter le shiisme. La résistance, notamment des grands centres urbains, fait échouer sa tentative d'imposer cette forme de l'islam

(93) *Cihil majlis*, majlis 21.
(94) Attitude traditionnelle parmi les soufis, cf. notamment ici Majd al-Dîn Baghdâdî, *Tuḥfat al barara*, Chapitre 1 ; voir cependant plus bas, *Appendice* 2.

comme religion officielle. Sa mort y met rapidement fin. Iqbâl Sijistânî rapporte quelle fut l'attitude de Simnânî en ce moment (95) :

Il dit : Les raisons de composer le *Falâḥ* (96) étaient nombreuses. Il fallait que les gens sachent que les différences qui existent entre les *imâm mujtahid* ne proviennent pas des passions de leurs âmes (ils ne savaient pas d'après quels *hadîth* a agi chacun d'eux, ni d'où venaient leurs différences) ; afin qu'ils n'insultent plus les *imâm-s* des autres, en suivant leurs propres passions ; qu'ils abandonnent le fanatisme ignorant et ceignent la ceinture de l'adhésion au Prophète. Car il y a beaucoup de mal dans le fanatisme des *madhhab*, et l'excès n'y est pas bienvenu. J'ai entendu ainsi que dans la ville de Ray il y eut deux groupes, des hanafites et des shâfi'ites. A cause du fanatisme confessionnel, une guerre éclata entre eux, et près de soixante mille hommes y furent tués. L'excès me répugne fortement, surtout dans l'imitation, et notamment chez des gens ignorants qui suivent le commun et pratiquent ouvertement la corruption.

Lorsque le roi Kharbanda se fit shiite, il ordonna de ne pas mentionner le nom des quatre califes dans la *khuṭba*, mais d'y mentionner celui des douze *imâm-s*. Lorsque l'envoyé porta cet ordre à Isfahân, il y avait là un *shaikh*, homme très savant, et qui était de mes amis. Il incita à maltraiter l'envoyé, et on ne cessa pas de mentionner les noms des compagnons. Il fut traîné pour cela dans le camp comme un criminel et on craignait pour sa vie ; les gens d'Ispahân eurent à en souffrir beaucoup. Je le vis un jour et lui dis : « O homme irréfléchi ! Pourquoi as-tu agi ainsi ? Ne sais-tu pas qu'Abû Bakr prononçait la *khuṭba* après le Prophète sans mentionner nom de personne, à part ceux de Dieu et du Prophète ? Qu'après lui 'Umar ne mentionnait pas le nom d'Abû Bakr, qu'après lui 'Uthmân ne mentionnait pas les noms d'Abû Bakr et de 'Umar, que 'Alî ne mentionnait pas le nom de 'Uthmân, que Ḥasan était calife pendant six mois et ne mentionnait pas les noms des quatre Compagnons. Après lui Mu'âwîya ni aucun des 'Umayyades ne mentionnaient les noms de califes. Vint le tour les Abbasides qui voulurent voir leur nom mentionné dans la *khuṭba*. Les savants dirent : Si à tout prix vous voulez qu'il en soit ainsi, il faut tout d'abord mentionner les noms des quatre califes, ensuite le vôtre, afin que les gens ne commettent pas d'erreur. Telle fut la raison de l'introduction de la mention de leurs noms dans la *khuṭba*, et il en appert que la mention des noms des califes dans la *khuṭba* n'est ni *farḍ* ni *sunna*. Il n'est pas permis de provoquer des troubles parmi les musulmans pour quelque chose qui n'est ni *farḍ* ni *sunna*. Alors, toi, homme raisonnable, pourquoi suis-tu les gens du commun et provoques des troubles ? Après tout, abandonner une innovation vaut mieux que semer des troubles où est versé le sang de plusieurs milliers de musulmans. » Il me dit alors : « Si tu considères comme licite d'omettre la mention des Compagnons, comment se fait-il que tu considères licite la mention de celui des douze *imâm-s* ? » — Je dis : « Ce que tu dis, c'est également du *taqlîd*. Car alors que, pendant six cents ans, on a pu, en suivant les Abbasides, mentionner dans la *khuṭba* les noms des califes pour éviter des troubles, quel mal y aurait-il à mentionner pendant dix jours ceux des enfants du Prophète — que

(95) *Cihil majlis*, majlis 40.

(96) *Falâḥ* est mentionné par Shushtarî dans les *Majâlis al-mu'minîn* ; la mention de Sijistânî permet de considérer cet ouvrage comme authentique.

Dieu le bénisse et préserve ! — que l'on invoque tous les jours dans les taḥayyât des cinq prières ? »

La même souplesse se manifeste à propos d'une autre coutume shiite, la formule d'eulogie dont il faut suivre les noms des douze *imâm-s*. L'usage shiite est rejeté, non parce que mauvais en soi, mais parce qu'il sert de signe distinctif de leur groupe. Si l'intention n'est pas de se déclarer *râfiḍî*, un sunnite peut l'adopter (97) :

En année 724 il dit : En lisant le Coran il me vint à l'esprit que Dieu — puissant est son nom — a fait connaître l'échelon du Prophète, de sa famille et de ses compagnons — salut sur lui ! — Ses paroles — Il est puissant et grand — (Cor. 33, 56) : « En vérité, Dieu et ses anges bénissent le Prophète. O vous qui croyez, bénissez-le et appelez sur lui le salut ! » indiquent que les bénédictions sont propres au Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! — ; ses paroles — Il est puissant et grand — (Cor. 37, 30) : « Salut sur la famille Yâsîn » indiquent que le salut est propre à la famille du Prophète, parce qu'ils lui sont apparentés — salut sur lui ! — ; ses paroles — Il est puissant et grand — (Cor. 5, 122, etc.) : « Dieu les agréa et ils agréèrent Dieu » indiquent que « que Dieu l'agréé » est propre aux Compagnons du Prophète. Les gens de la *sunna* et de la communauté protestent en trouvant derrière le nom d'un descendant du Prophète « salut sur lui ! », « salut de Dieu sur lui ! ». Cela seulement à cause du fanatisme des *rawâfiḍ* ; sinon, il n'y a rien à dire.

La date de l'entretien est postérieure de quelques années à la mort d'Uljaïtu ; le shiisme n'est plus appuyé par les autorités, mais l'attitude de notre mystique n'en change pas pour autant. Les pratiques shiites sont acceptables à condition de ne pas être senties comme telles.

***

Si tant est que Simnânî a défini sa position envers le shiisme dans son *Falâḥ* (98), aucun manuscrit de cet ouvrage n'a été signalé jusqu'ici, pas plus que celui d'un autre traité mentionné par Nûrallâh Shushtarî, où il aurait cité quelques *ḥadîth* pro-alaouis, le *Mawḍah maqâṣid al-mukhliṣîn wa-mafdah 'aqâ'id al-mudda'în* (99). Pour déterminer sa position, il nous faut recourir à ses autres écrits, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici.

Il y a quelques années, M. Corbin a analysé d'une façon magistrale la

(97) *Cihil majlis*, majlis 1 ; en fait, la plupart des manuscrits des œuvres de Simnânî, notamment ceux copiés à Ṣûfîâhâd de son vivant ou après sa mort, font suivre le nom des *imâm* par l'eulogie shiite *'alaihi salâmu llâhi wa-salâmu rasūlihi.*

(98) Shushtarî cite un passage de cet écrit où l'auteur prend position contre Mu'âwîya et Marwân.

(99) Nûrallâh cite un passage de cet ouvrage où Abû Bakr et 'Umar reconnaissent les droits de 'Alî.

doctrine simnanienne des sept sens intérieurs du Coran et montré comment sa conception de la *walâya* s'articulait autour de celle de l'imamat (100). Des éléments shiites sont indéniables ici, mais ils n'engagent pas son appartenance confessionnelle, à l'exception peut-être de la théorie selon laquelle 'Alî était parmi les califes à avoir possédé les trois aspects de l'imamat, la *khilâfa*, la *warâtha* et la *walâya* ; et que ces qualités seront réunies au même degré par le descendant de Fâṭima qui viendra à la fin des temps (101).

Bien que restant toujours sur le terrain sunnite, Simnânî opère ici un rapprochement sensible avec les thèses shiites. La façon dont il conçoit le soufisme et son rôle (102) lui permettront pourtant de construire quelque chose comme un shiisme sunnite qui, opposé au *rawâfiḍ*, exalte le rôle des *ahl al-bait*, et notamment la personnalité de 'Alî.

Nous avons vu précédemment que Simnânî, qui admet les quatre *imâm-s* du *fiqh*, n'adhère à aucun des quatre *madhhab*, mais au soufisme. Il doit être affilié également à une organisation de la *futuwwa* ; il est possible que le *Futuwwat-nâma* du ms. Veliyuddin Ef. 1796 (103) est effectivement de lui ; 'Alî-i Hamadânî ne le citera pas dans son *isnâd* de la *futuwwa* mais seulement dans son *isnâd* soufi (104). Il sera pourtant disciple d'un *akhî*, disciple lui-même de Simnânî. Il reçoit sa première *khirqa* par l'intermédiaire d'un *akhî* ; il serait même possible d'envisager que cette première initiation fût une initiation à la *futuwwa* (105), conçue comme le premier degré d'une initiation soufie. Quoi qu'il en soit, des élèves de Simnânî portent également le titre de *akhî* (106).

Que ce soit par son adhésion à la *futuwwa*, ou à celle au soufisme, 'Alâ' al-Dawla est entré en un rapport plus étroit avec 'Alî ; c'est à lui qu'aboutissent les *isnâd* des deux organisations. Il est impossible pour lui d'être un *nâṣibî* ; s'il penche d'un côté, ce sera plutôt vers l'amour des *ahl al-bait*.

Notre source principale pour définir exactement la position de Simnânî

(100) *Intériorisation*, 137 ss.
(101) Corbin, *op. cit.*, 183 s.
(102) Faits signalés en partie par M. Fritz Meier, *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, 357.
(103) Édité en phototypie par M. Gölpinarli, Iktisât Fakültesi Mecmuasï, 11, p. 173-180 ; traduction turque, *ibid.*, 296-311.
(104) V. plus bas p. 112 ; l'*isnâd* de la *futuwwa* de Maḥmûd al-Firkawî correspond à l'*isnâd* soufi de Hamadânî.
(105) Cf. *Kubrawîyât II*, *Sharkîyât Mecmuasï IV*, 33-72 ; sur la distinction entre la *khirqat al-aṣl* et la *khirqat al-tabarruk* le *Kitâb al-ṭurûq fî ma'rifat al-khirqa* fournit des données importantes.
(106) Notamment Akhî 'Alî Dôstî qui deviendra à son tour un des maîtres de Hamadânî.

est un court traité que nous publions ailleurs, les *Manâẓir al-muḥâḍir li-'l-munâẓir al-ḥâḍir* (107). Composé en 713 de l'hégire, c'est-à-dire sous le règne d'Uljaïtu, il ne se gêne pas d'attaquer les *rawâfiḍ*. Il est, d'autre part, important de souligner que le manuscrit qui nous l'a transmis, a été copié à l'époque safavide ; un traité de ce genre n'aurait pu être écrit alors, la réfutation qu'il contient du shiisme confessionnel paraît garantir son authenticité.

Le point de départ du traité est constitué par l'évocation de Ghadîr Khumm et de la désignation, par le Prophète, de 'Alî comme son successeur. L'auteur n'a aucun doute sur le caractère authentique de cet événement et en déduit l'obligation pour un musulman d'aimer 'Alî — et de voir en lui l'héritier du *'ilm ladunî* du Prophète — et l'interdiction de le détester. Une citation du *Nahj al-balâgha* lui permet ensuite de désigner les deux groupes qui se trompent à ce sujet : ceux qui exagèrent dans leur attachement à 'Alî, et ceux qui le détestent. Il s'agit, en termes de sectes, de shiites de différentes nuances et de khârijites. L'auteur lui-même entend suivre la voie moyenne, également éloignée des deux extrêmes. Conformément à ce plan son ouvrage est divisé en trois parties : 1) Polémique contre ceux qui exagèrent dans leur attachement (7-23) ; 2) polémique contre ceux qui sont animés par la haine de 'Alî (24-34) ; 3) description de la voie moyenne (35-42).

La division est, d'ailleurs, assez théorique, car aussi bien la deuxième que la troisième partie contiennent quelques critiques des doctrines shiites. Cela est d'autant plus remarquable que toutes ces polémiques sont alimentées par des paroles de 'Alî empruntées à un livre que les shiites entourent d'un respect exceptionnel (108), le *Nahj al-balâgha* (109).

Quelles sont les doctrines nommément combattues par Simnânî ? Parmi les shiites, il distingue trois groupes. Le premier croit que 'Alî est Dieu, par incarnation ou union (*ḥulûl wa ittiḥâd*) ; doctrine d'ailleurs répudiée par l'imamisme et contre laquelle son expérience du bouddhisme devait rendre notre mystique particulièrement méfiant. Le second groupe professe que la *walâya* est le *bâṭin* de la *nubuwwa* et y participe ; cette position n'est pas non

(107) Cf. *Un traité de 'Alâ' al-Dawla Simnânî sur 'Alî b. Abî Ṭâlib*. BEO, XVI, 61-99.

(108) Cf. *Manâẓir*, § 37 : ... « le *Nahj* qui est pour eux une autorité et dont ils disent qu'il est inférieur aux paroles du Créateur mais supérieur à celles des créatures »...

(109) Sur le *Nahj al-balâgha* v. en dernier lieu L. Veccia Vaglieri, *Observations sur Nahj al-balaga*. Akten des XXIV Orientalistenkongresses, 318 s. ; *Sul Nahg al-balagha e sul suo compilatore aš-Šarîf ar-Raḍî*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Nuova Serie, 1959, 1-46.

plus celle de l'imamisme orthodoxe, ni même de l'ismaélisme fatimide (110), mais peut apparaître de temps à autre à l'intérieur de ces deux mouvements, voire — avec une signification différente — chez certains soufis tels Sa'd al-Dîn Ḥamôya ou Ibn 'Arabî. Le premier considère la *walâya* comme supérieure à la *nubuwwa* et entend le prouver à l'aide de spéculations hurûfies abstruses (111) :

Il (Simnânî) dit : Dans son *Ma'ânî -i ḥurûf* le *shaikh* Sa'd al-Dîn Ḥamôya dit que la *walâya* est supérieure à la *nubuwwa*. C'est la considération suivante qui l'a induit dans cette erreur : Le *wâw* de *wilâya* est fondé sur l'*Alif* de *ulûhîya*, tandis que le *nûn* de *nubuwwa* est fondé sur le *wâw* et le *lâm*. En conséquence le *wâw* de *wilâya* est plus proche de la majesté de l'*ulûhîya* que le *nûn* de la *nubuwwa*. Comme il est plus proche, il doit être plus excellent. Dans toute chose que Dieu Très-Haut a créée il y a une signification qui correspond à la réalité. La base des paroles, les lettres isolées, doivent de toute façon correspondre à la réalité. Or, la signification de ce *wâw* et de ce *nûn* est telle qu'elle vient d'être décrite ; conformément à cela, la *wilâya* est meilleure que la *nubuwwa*. — A ceci je réponds : « Il est vrai que tout ce qui existe possède une signification correspondant à la réalité ; encore s'agit-il de la retrouver et de l'expliquer. *Wâw* et *nûn* ne sont pas ce que tu dis ; le *wâw* qui est fondé sur l'*alif* de *ulûhîyat* n'est pas le *wâw* de *wilâya*, c'est un *wâw* muni d'un *fatḥa*. Il y a différence entre le *wâw* muni d'un *kasra* et un *wâw* muni d'un *fatḥa*. C'est un *wâw* muni d'un *fatḥa* qui s'appuie sur l'*Alif* de *ulûhîyat* ; le *nabî* s'appuie sur un *wâw* muni d'un *fatḥa* et rayonne sur un *wâw* muni d'un *kasra*. Le *walî*, lorsqu'il a reçu de son influx, acquiert le *wâw* muni d'un *kasra* ; car il n'y a jamais eu de *nabî* qui n'ait pas eu de *wilâya*, tandis qu'il y a eu de nombreux *walî* qui n'avaient pas de *nubuwwa*. Le *nûn* de *nubuwwa* s'appuie sur le *wâw* de sa *walâya*, et le *wâw* de sa *walâya* s'appuie sur l'*alif* de *ulûhîya* et transmet sans intermédiaire son influx. C'est avec le *nûn* de *nubuwwa* que l'on appelle les hommes (à Dieu). Toutes les fois qu'un des adhérents (d'un *nabî*) fait des progrès suffisants dans son itinéraire pour pouvoir profiter sans intermédiaire du *wâw* qui est dans sa *nubuwwa*, qui s'appuie sur le *nûn* de sa *nubuwwa*, qui s'appuie à son tour sur le *wâw* de sa *walâya*, fondé

(110) Cf. Abû Ḥanîfa al-Nu'mân, *Da'â'im al-islâm*, éd. Fyzee, vol. I, p. 57 s. : « Les *imâm* de la bonne direction — sur eux prières de Dieu, sa miséricorde et ses bénédictions ! — sont des créatures parmi les créatures de Dieu — que sa puissance soit exaltée ! — et ses serviteurs choisis parmi ses serviteurs. Il rendit obligatoire aux hommes l'obéissance à l'*imâm* de leur époque et leur enjoignit de se soumettre à ses ordres. Il les fit guides des hommes vers Lui, et conducteurs de ses serviteurs vers Lui. Il mit sur le même pied, dans son Livre, l'obéissance à eux et l'obéissance à Lui et à son Prophète — que Dieu le bénisse, Lui et sa Famille ! — Il les fit la preuve de Dieu devant ses créatures, et ses vicaires sur sa terre. Mais ils ne sont pas, ainsi que le prétendent les égarés qui ne voient pas loin, des dieux qui n'ont pas de maître ; ni des prophètes envoyés. Dieu ne leur révèle pas ce qu'il révèle aux prophètes. Ils ne connaissent pas les mystères que Dieu a cachés devant eux et sur lesquels il n'a pas renseigné ses prophètes, à l'exception de ce qu'Il leur a appris. Ce n'est pas comme le prétendent à leur sujet les aveuglés ou ceux qui répandent sur eux des faussetés et des mensonges. Dieu — que sa mention soit exaltée — est au-dessus des palabres des hérétiques et des mensonges des menteurs égarés et aveuglés, et il en a préservé ses *awliyâ*. »

(111) *Cihil Majlis*, majlis 9 (Browne Or 21, ff. 97 b-98 b) ; ces considérations impliquent, selon les cas, une double vocalisation du *wâw* : *walâya* ou *wilâya*.

à son tour sur l'*alif* de *ulûhîya*, et pour en recevoir directement l'influx, on l'appelle *walî*. Ayant ainsi compris qu'un *walî* est de plusieurs degrés inférieur à un *nabî*, il ne faut pas que tu pense que parce que le *wâw* de la *walâya* d'un *nabî* est fondé sur l'*alif* de *ulûhîya*, sa *walâya* est meilleure que sa *nubuwwa*.

Sache que la *walâya* d'un *nabî* correspond à la force de son enfance tandis que sa *nubuwwa* correspond à sa maturité. Lorsque la *walâya* a atteint sa perfection, sa maturité a commencé ; il est ainsi entré dans la voie de la maturité et est devenu *nabî*. C'est la même *walâya* qui, arrivée à sa perfection, a acquis la force de la *nubuwwa*. La *walâya* du *nabî* n'est pas une personne différente de sa *nubuwwa*, pour en être séparée. Tant que la pâte n'est pas cuite, personne ne l'appelle « pain » ; et aucun ignorant ne dira que la pâte vaut mieux que le pain.

Ne vois-tu pas que, tant qu'il n'a pas atteint la perfection, le *murîd* est jour et nuit occupé à servir son *shaikh* et qu'il est physiquement à ses côtés ? Certains jours il voit son *shaikh* dix fois. Il est son aide aux heures des ablutions, il entre dans sa clausure et le sert personnellement. Mais sa force est tellement dominée par lui que, même si un mur le sépare de son *shaikh*, au moment où il éprouve une difficulté, il peut lui demander, pour qu'il la résolve. Cela dure jusqu'à ce que sa force intérieure ait atteint sa perfection et qu'il puisse, où qu'il soit, tirer profit de la *walâya* du shaikh et que ce profit puisse être transmis aux hommes. Le *shaikh* lui ordonne : « Vas dans telle ville guider les hommes ! » Sur l'ordre du *shaikh* il s'en va et s'occupe de guider les hommes. Un autre *murîd*, fraîchement arrivé, prend sa place et sert le maître. Quel homme raisonnable considérerait ce *murîd* nouveau supérieur à celui qui s'occupe de guider les hommes, parce que, aussi longtemps qu'il a servi tous les jours le *shaikh*, son intérieur était meilleur que maintenant où il s'occupe de diriger les hommes ? Évidemment pas, en ce temps là son intérieur était si faible que lorsqu'il échangeait quelques mots avec quelqu'un, il s'en préoccupait et perdait le plaisir de ses rapports avec le *shaikh* et de son service. Il devait en conséquence être physiquement présent pour pouvoir jouir de la contemplation du *shaikh*. Lorsqu'il a acquis la force lui permettant de se trouver toujours, où qu'il soit, en présence du *shaikh* et de jouir de sa contemplation, il n'est pas privé de la puissance du *shaikh* ni de la jouissance de ses rapports avec lui de quel travail ou de quelle personne qu'il s'occupe. Il lui soumet toutes les difficultés qui surgissent où qu'il soit, alors qu'autrefois il fallait qu'il soit dans la clausure où à un endroit où il ne pouvait le voir. Il possède de façon plus parfaite tout ce qu'il possédait autrefois, et plus que cela. Sur l'ordre du *shaikh*, il a une autre occupation et appelle à Dieu les autres hommes, les amenant dans la voie de son *shaikh*. Comment ne serait-il pas meilleur et sa position plus élevée ?

Semblablement, les gens du commun et ceux qui vivent dans le siècle, savent bien que le degré du chambellan n'est pas plus élevé que celui du ministre.

Tous ces exemples tangibles viennent d'être cités pour faire disparaître cette erreur qu'un groupe d'hommes ont répandue par ignorance parmi les hommes. Si quelqu'un s'y oppose en alléguant qu'il vaut mieux que le *murîd*, bien qu'il possède tous les degrés que l'on veut, soit avec son *shaikh*, pour jouir également extérieurement des rapports avec lui, nous répondons : Nous n'avons rapporté cette parabole du *shaikh* et du *murîd* que pour faire mieux saisir de quoi il s'agit. Mais lorsqu'il s'agit du prophète et du Seigneur, proximité et éloignement n'existent pas et il n'y a pas de rupture possible à cause du changement

de place. Personne ne dit : « Pourquoi Dieu est-il plus proche dans la caverne qu'à la mosquée de Médine ? »

Quant à ce que disent Ḥakîm Tirmidhî et certains occidentaux : « Le point de départ des *awliyâ* est le point d'arrivée des *anbiyâ* », nous étions un jour avec le *shaikh* — que Dieu sanctifie son mystère ! — à Baghdâd. Il dit : « Certains ont dit : « Le point de départ des *awliyâ* est le point d'arrivée des *anbiyâ*. ». La proposition peut être justifiée ; ils ont voulu dire par là « Le point de départ des *awliyâ* est le point d'arrivée des *anbiyâ* en ce qui concerne la *sharî'a* ; et le point d'arrivée des *awliyâ* est le point de départ des *anbiyâ* dans la *ṭarîqa* », ce qui est vrai : L'aboutissement et la perfection de la *sharî'a* a lieu à la fin de la carrière d'un *nabî*, car « aujourd'hui j'ai perfectionné pour vous la religion » (Cor. 5, 3) ; tandis qu'un *walî* ne peut avancer dans la *walâya* aussi longtemps qu'il n'a pas acquis la *sharî'a* à la perfection. En conséquence, ce qui constitue pour un *nabî* l'aboutissement de sa carrière, est son point de départ pour un *walî*. Car quelqu'un qui observerait seulement les dispositions révélées à la Mekke et ne se soucierait pas de celles qui ont été révélées à Médine, à la fin de la vie du Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! —, n'arriverait jamais à la *walâya*, et s'il les reniait, serait un infidèle. Le point de départ de la *walâya* est ainsi l'acceptation parfaite de toutes les dispositions de la *sharî'a* et leur observation. Mais selon notre *ṭarîqa* il en est ainsi que, quel effort que puisse faire un *walî* et quelqu'élevé que devienne son degré, son esprit ne fera jamais d'ascension du même genre que celui d'un *nabî*, et il serait absurde qu'il le fasse. Comme à l'aboutissement de la *walâya* son esprit acquiert une certaine ressemblance avec celui d'un *nabî*, dans la *ṭarîqa*, « le point d'arrivée des *awliyâ* est le point de départ des *anbiyâ* »

Les paroles de Muḥyi 'l-Dîn A'râbî : « Le Sceau des *awliyâ* qui doit venir est par rapport au Sceau des Prophètes comme un vase en or par rapport à un vase en argent », où il compare sa *walâya* à de l'or et sa *nubuwwa* à de l'argent, sont également de ceux dont les gens ne comprennent pas le sens. Ils croient qu'il considère un *walî* supérieur à un *nabî*. Il n'en est pas ainsi ; seulement chaque groupe d'hommes a une façon de s'exprimer qui lui est propre. Chacun juge les choses selon ses capacités d'entendement. Les *ahl-i ẓâhir* qui ne regardent que l'aspect extérieur des choses, voient qu'un *mithqâl* d'or vaut huit *mithqâl* d'argent et considèrent l'or comme meilleur que l'argent. Mais les *ahl-i ma'nî*, qui ont fait abstraction du prix plus élevé de l'or et du prix plus bas de l'argent, regardent au fond des choses et trouvent que l'argent est un élément plus dur et plus pur que l'or. Ils ne regardent pas les échanges que font les changeurs du bazar, mais jugent selon leur propre entendement ; Muḥyi 'l-Dîn, également, a ici émis un jugement selon son propre entendement. S'il n'en était pas ainsi, quel homme sensé pourrait considérer un *walî* meilleur que le Prophète à l'imitation de qui il doit tout et sans qui il ne serait rien ? Il y a plusieurs choses que les hommes considèrent comme très nobles, tandis que les gens de la vérité (*ahl-i ḥaqq*), qui regardent au fond des choses, ne considèrent pas toujours comme les plus excellentes les choses que les hommes tiennent pour les meilleures. Ne vois-tu pas que la pierre noire est meilleure que le rubis rouge ? Toi, tu ne vois qu'un morceau de pierre noire, mais ceux qui voient (les choses) ne peuvent nier cela. »

Il n'est encore question que de la *walâya* du mystique (112), non de celle

(112) Cf. encore *ibid.*, Browne Or 21, f. 108 a.

de 'Alî ; mais étant donné la liaison étroite des deux notions, il est naturel que, ici et là, le *walî* soit considéré comme inférieur au prophète.

Une autre doctrine shiite contre laquelle s'insurge Simnânî est celle de l'impeccabilité des prophètes et des *awliyâ*. Ici encore, l'opposition joue aussi bien sur le plan shiite que sur le plan soufi. Dans les *Manâẓir* (113) il insiste sur le fait que 'Alî n'était pas infaillible, voire que le Prophète lui-même avait eu besoin de demander pardon à Dieu. La représentation est commune à tous les shiites, et, pour ce qui est des prophètes, largement acceptée par les sunnites (114). D'autre part, Iqbâl Sijistanî (115), rapporte des paroles de son maître critiquant Ibn'Arabî pour avoir affirmé que les prophètes et les *awliyâ* ne pouvaient pécher.

Mais ce n'est pas à la critique des idées de ce genre que sont consacrés les *Manâẓir*. L'auteur n'entend pas « souiller » son traité avec ces inepties, qu'il rejette sans discussion. Son but est de réfuter les prétentions du troisième groupe des shiites qui considèrent que l'amour pour 'Alî implique nécessairement la haine de ses adversaires, que le *tawallà* des gens de la Maison doit accompagner le *tabarra'* avec les autres Compagnons.

Les principaux reproches que Simnânî formule à leur égard sont les suivants :

1) Il n'est pas permis d'insulter 'A'isha. Dieu lui-même a révélé son innocence, et 'Alî a reconnu ce jugement ; ce sont Talḥa et Zubair qui l'ont forcée à quitter Médine et l'ont traînée jusqu'à Baṣra, elle est donc innocente dans la guerre du chameau.

2) Même si elle ne l'était pas, elle ne devrait pas être insultée ou considérée comme infidèle. Il est interdit de considérer comme infidèles les Compagnons du Prophète ; dans sa lettre à Mu'âwîya, 'Alî lui-même a désigné Abû Bakr et 'Umar comme les premiers parmi les Émigrés (*al-muhâjirûna al-awwalûnâ*) Le Prophète ne considérait comme infidèles même pas les criminels qu'il était obligé de châtier ; 'Alî tenait pour égarés (*maftûnûna*), non pour infidèles, ceux qui l'insultaient. Certains indices prouvent qu'il traitait en musulmans son assassin et ses complices ; ses adversaires, à Ṣiffîn, n'étaient pas non plus des infidèles, il n'a engagé la bataille avec eux qu'après avoir été attaqué et lorsqu'il ne voyait plus de possibilité de les ramener dans le droit chemin.

(113) Paragraphe 32.
(114) Cf. Thor Andrae, *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde*, 124-174.
(115) Browne Or 21, ff. 110 b-111 a.

Les adversaires de 'Alî se divisent également en trois groupes. Ceux du premier — qui selon Simnânî ne seraient pas musulmans — considèrent 'Alî comme un infidèle ; ceux du deuxième, croient qu'il s'est trompé ; ceux du troisième considèrent que Mu'âwîya était un homme de Dieu et qu'il doit prendre place à la suite des premiers califes.

3) Or, Mu'âwîya n'a agi que par ambition et avidité ; le fait qu'il ait transmis sa succession à son fils criminel le prouve suffisamment. C'est le contraire de ce qu'avaient fait Abû Bakr et 'Umar. Avant qu'il se lançât dans la guerre contre lui, 'Alî hésita longtemps. Mais il s'y décida, car l'autre terme de l'alternative était de trahir la religion de Muḥammad.

4) 'Alî n'était pas content du califat des trois premiers califes, il avait plus de titres à la succession du prophète qu'eux. Il se considérait comme lésé dans ses droits.

5) Par souci du bien de la communauté islamique, il finit par se soumettre, priait dans la même mosquée que les autres Compagnons, les assistait de ses conseils. Simnânî croit que, malgré certains sauts d'humeur, il n'aspirait pas au pouvoir temporel pour lui-même, mais voulait le préserver pour les fils de Fâṭima.

6) Les Compagnons doivent être considérés tels qu'ils étaient au temps du Prophète.

7) Les gens du manteau ont une prééminence certaine, et tous les *awliyâ* se leur soumettent.

Après avoir développé ces thèses, 'Alâ' al-Dawla, fait d'autres reproches aux shiites : non seulement ils pèchent en insultant les Compagnons et en considérant comme infidèles la grande masse des musulmans, mais encore s'opposent-ils à 'Alî en négligeant les prescriptions de la loi, en réduisant le nombre de prières à trois (116) en rendant licites le vin, le port de vêtements de soie, l'usure. Il songe sans doute à des shiites qu'il a devant ses yeux, les courtisans qui doivent entourer le roi. Ils ne sont pas le Parti (*shî'a*) de 'Alî, bien qu'ils le prétendent ; on les assimilerait plutôt à des Khârijites. Simnânî n'accepte pas plus les uns que les autres et se place toujours dans le groupe du milieu, celui qui ne pèche ni par excès ni par défaut.

Cela pourrait être une sorte d'apologie sunnite écrite sous un roi shiite ; les *rawâfiḍ* sont les adversaires principaux, les « ennemis de 'Alî » sont là

(116) C.-à-d. en cumulant les prières du midi et de l'après-midi, et celles du coucher du soleil et du soir. La pratique est courante chez les shiites aujourd'hui. Il convient d'autre part de souligner qu'elle est estimée licite par 'Ali-i Hamadânî dans sa profession de foi en persan.

presque uniquement pour faire apparaître la solution adoptée par Simnânî comme celle du juste milieu, s'opposant également aux deux extrêmes. Il est douteux qu'il y ait eu beaucoup de *nâṣibî* dans l'entourage de notre mystique.

Tout en combattant les shiites, il se rapproche beaucoup d'eux ; le compromis qu'il propose, n'est pas un compromis entre khârijisme et shiisme, mais bien plutôt entre ce dernier et le sunnisme.

Un certain gauchissement des positions sunnites dans le sens shiite est, en effet, perceptible. Alors que nous avons vu un Najm al-Dîn Kubrà, et que nous verrons encore un 'Alî-i Hamadânî admettre dans leurs professions de foi respectives la précellence des quatre califes orthodoxes dans l'ordre de leur succession, Simnânî écrit que « ceux qui considèrent que quelqu'un d'autre était meilleur que 'Alî d'une façon absolue » ne cessent de l'étonner (117). Affirmation qui admet beaucoup de nuances, mais qui ne correspond pas à la position sunnite ordinaire.

Plus étonnant encore paraît l'usage constant dans les *Manâẓir* de la formule « notre *imâm* » (*imâmunâ*) pour désigner 'Alî ; le fait, par contre, que toutes les affirmations de l'auteur sont appuyées par des citations du *Nahj al-balâgha* pourrait tout simplement être un procédé habile de polémique : tout comme Ghazzâlî entend réfuter la divinité du Christ à l'aide des citations des Évangiles, Simnânî veut confondre les *rawâfiḍ* en leur montrant que leurs croyances ne correspondent pas à celles de 'Alî dont ils se prétendent le parti.

Il y a une différence cependant : c'est que l'attitude de Simnânî correspond en réalité beaucoup mieux à l'inspiration primitive du *Nahj* — ouvrage sans doute zaïdite (118) — que son interprétation imamite. D'une certaine façon, le compromis dessiné par 'Alâ' al-Dawla rejoint les positions zaïdites.

Mais le titre de « notre *imâm* » conféré à 'Alî a ici d'autres implications encore. Il n'est pas du tout sûr qu'il doive être compris à la façon shiite, l'imamat de 'Alî peut être conçu comme analogue à celui des fondateurs des quatre *madhhab* orthodoxes.

Nous avons déjà vu que 'Alâ' al-Dawla, tout en optant pour le sunnisme, et reconnaissant ses quatre *madhâhib*, se détourne de leurs querelles et adhère au soufisme. D'autre part, la plus grande partie des ordres soufis font aboutir

(117) *Manâẓir*, § 37.

(118) Ainsi que l'a exposé M. Massignon dans un cours à l'École des Hautes-Études, il y a plusieurs années. Mme Veccia-Vaglieri, également, considère les interprétations imamites du *Nahj* comme forcées.

leur *isnâd* à 'Alî. Il est dès lors probable que c'est en tant que patron des soufis que 'Alî est revendiqué par notre *shaikh*. Des indices divers corroborent cette supposition.

Selon les *Manâẓir* (119), les *awliyâ* du monde entier se soumettent aux gens du manteau. Dans un autre passage il est question du « Parti des *awliyâ* de Dieu » (*shî'atuhu min awliyā'i 'llâhi*) ; tel qu'il est, le texte ne permet pas ici de conclure que le « parti » mentionné soit celui de 'Alî, le *-hu* de *shî'atuhu* paraît se référer plutôt au Prophète (120). En tout cas, ce parti est opposé à celui que constituent les shiites qui se proclament « le parti de notre *imâm* », mais à cause de leurs erreurs ne le sont pas (*laisû min shî'atihi*).

Les vrais shiites sont ainsi des soufis ; ils repoussent la doctrine des *rawâfiḍ*, leurs erreurs et leurs exagérations, leur intolérance et leur haine des autres. Ils sont sunnites, mais vouent un culte particulier à la Famille du Prophète, et notamment à 'Alî. Cette conception est déjà implicite dans la manière dont Kubrà rapporte l'histoire du manteau et d'autres *ḥadîth* pro-alaouis ; elle est développée et élargie par Simnânî.

Celui-ci croit que la califat de 'Alî était plus complet que celui de ses trois prédécesseurs (121). Il possédait la plénitude non seulement de la *khilâfa*, mais aussi celle de la *walâya* et de la *warâtha* (122). Or, ce sont précisément ces qualités là que doit posséder un shaikh soufi (123).

A chaque époque est indispensable un *murshid* qui conduise les hommes vers Dieu Très-Haut, en tant que successeur (*khilâfatan*) du Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! — Une assistance divine est indispensable pour ce *murshid* pour qu'il lui soit possible de former ceux qui veulent être guidés, de dispenser du profit à ceux qui le désirent, d'enseigner à ceux qui doivent être instruits, et de les éduquer. Il est le *'âlim*, le *walî*, le *shaikh* ; c'est à ce secret qu'a fait allusion le Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! — en disant : « Les *'ulamâ* de la communauté sont comme les prophètes des fils d'Israël », et en disant : « Le *shaikh* dans son peuple est comme le Prophète dans sa communauté. » Il convient que le shaikh soit un *walî* de Dieu Très-Haut, et il faut que le *walî* soit pieux et savant (*'âlim*), ainsi que le disent le Livre et la *sunna*...

Mais celui qui ne réunit pas l'enseignement extérieur et la formation intérieure, la piété formelle et profonde, ne peut assumer la dignité du *shaikh* qui est le degré du *quṭb* à l'échelon

(119) Paragraphe 35.

(120) *Ibid.*, § 18. Le texte a *laisa 'inda-nâ wa-'inda shî 'atihi min awliyâ'i 'llâh*. Faut-il corriger *'inda-nâ* en *'inda imâmi-nâ* ?

(121) La polémique shiite contre le soufisme reproche cette doctrine à Simnânî ; v. en dernier lieu Maḥallâtî, *Kashf al-ishtibâh*, 221 s. qui, d'ailleurs, déforme la doctrine en question qu'il cite de seconde main.

(122) Justement souligné par M. Corbin, *op. cit.*, 184.

(123) *Ṣafwat al-'urwa*, 91 a, l. 14 — b, l. 13 ; *'Urwa*, Reisülküttâh, 64 b-65 a.

de la direction spirituelle, en tant que successeur du Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! — et son héritier (*wârithuhu*) après la fermeture de la *nubuwwa*. Mais il n'y a qu'un seul *quṭb* de la direction spirituelle à chaque époque, son cœur est sur le cœur de Muhammad...

La doctrine simnanienne des *quṭb* est compliquée, nous ne pouvons l'analyser ici. Il s'agit d'une hiérarchie invisible, personne ne connaît le *quṭb* de son époque. Elle est indépendante de la hiérarchie shiite des *imâm* ; au temps du Prophète, 'Usâma Qarnî, frère de 'Uwais a été *quṭb*. Lorsque quelqu'un devient *quṭb*, il disparaît aux yeux des hommes (124), personne ne connaît sa tombe (125).

C'est à ces représentations relatives à la hiérarchie invisible des saints que Simnânî rattache sa doctrine du douzième imâm, Muḥammad b. al-Ḥasan al-'Askarî. Comme pour 'Alî, elle comporte deux aspects : refus des idées shiites courantes ; leur utilisation sur le plan soufi.

Pour le premier point : notre mystique admet bien qu'un Mahdî viendra, mais non les précisions que certains donnent au sujet de sa parousie (126) :

Lorsque la *walâya* et le pouvoir politique se seront réunis en une seule personne à parts égales, la justice se répandra extérieurement et intérieurement, la condition humaine s'améliorera comme forme et comme idée, les affaires concernant leur rétribution et leur vie future s'arrangeront selon les proportions les plus justes, les meilleures et les plus compréhensives (127). J'espère que Dieu Très Bienveillant fera que ce sera Mahdî qui les réunira. Une tradition sûre rapporte que le Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! — dit : « Si le monde ne doit pas subsister qu'un seul jour, Dieu prolongera ce jour jusqu'à ce que vienne Mahdî. » Il dit aussi : « Le Mahdî sera un descendant de Fâṭima, son nom sera le mien, sa *kunya* la même que la mienne. Il régnera sur cette terre et la remplira de justice et d'équité comme elle était remplie d'iniquité et d'injustice. »

Mais je dis, en ce qui concerne ceux qui ont fixé le temps de l'apparition de Muḥammad b. al-Hasan al-'Askarî — salut sur Lui et ses nobles ancêtres ! — et qui attendent ce qui a été transmis sur lui, que ceux qui fixent le temps de son apparition mentent, et que ceux qui l'attendent ont été induits en erreur par leur détermination du temps. Leur attente les a affligés d'une morte rouge. La plupart de ces *ḥadîth* ont été transmis quant au sens, et il est permis aux chercheurs de la vérité parmi les maîtres des *ḥadîth* de transmettre

(124) *Ṣafwat al-'urwa*, 121 a, l. 1 ss.
(125) *Ibid.*, l. 9 s.
(126) *Ṣafwat al-'urwa*, 91 b, l. 19-92 b, l. 17.
(127) Du point de vue purement descriptif et structurel, cf. ici l'idée zoroastrienne, transmise par le *Denkart*, éd. Madan, 129.17-130.17 (transcription et traduction dans mon livre *Culte, mythe et cosmogonie dans l'Iran ancien*. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, vol. 69, p. 37 s.) selon laquelle la conjonction parfaite du *Khvarrah* de la royauté et de celui de la religion en une seule personne, qui sera réalisée en Sôshâns, fera périr le Mauvais Esprit et éliminera de ce monde le mal.

ceux-ci quant au sens. Et comment pas ? alors qu'il est permis d'expliquer le Livre de Dieu Très-Haut en des langues différentes (127a).

Il est douteux que 'Alâ' al-Dawla considère Muḥammad b. al-Ḥasan al-'Askarî comme l'*imâm* attendu ; le sort qu'il lui réserve est différent : c'est le seul des *imâm* des *ahl al-bait* qu'il intègre dans sa hiérarchie des *quṭb*. *'Urwa* et *Ṣafwat al-urwa* contiennent à ce sujet une brève notice (128) :

Parmi les *imâm-s* des *ahl al-bait* Muḥammad b. al-Ḥasan al-'Askarî entra dans leur cercle après son occultation. Il avança de degré en degré jusqu'à ce qu'il eût atteint le rang du *quṭb* après la mort de 'Alî b. al-Ḥusain al-Baghdâdî. Il pria sur son corps et l'enterra à Shûnîzîya. Il conserva le rang du *quṭb* pendant 19 ans. Lorsqu'il eut trépassé, 'Uthmân b. Ya'qûb al-Juwainî pria sur son corps et l'enterra dans la Ville du Prophète (129).

Contrairement aux shiites, Simnânî croit à la mort du douzième *imâm* ; comme eux, il admet son occultation. Cela est exprimé avec plus de détails dans ses paroles que rapporte Iqbâl Sijistânî (130) :

Il dit : « Jusqu'à hier, où j'ai lu cette lettre, je croyais que je devais dire aux hommes tout ce que j'avais appris du monde caché et que je trouvais profitable aux hommes. J'ai agi ainsi en ce qui concerne les histoires sur Muḥammad 'Askarî où, jusqu'à ce jour, personne ne connaissait la vérité. Plusieurs milliers de personnes croient que la foi n'est complète que si on le considère vivant. C'est lui *al-Qâ'im bi-amri 'l-lâhi* et Mahdî, et il reparaîtra. Un autre groupe disent : Il n'a jamais existé. J'ai appris la vérité, à savoir qu'il a bien existé ; à un certain moment, où les *rawâfiḍ* prétendent qu'il s'est caché et est parti, il s'est passé en réalité ceci : il est entré dans le cercle des trois cents *abdâl*, et disparut des yeux des hommes. Il resta encore suffisamment de temps en vie pour atteindre le degré du *quṭb*. Il resta *quṭb* pendant 19 ans, mourut ensuite et fut enterré dans la Ville du

(127a) Dans son *tafsîr* (ms. Hekimoglu 54, ff. 5b-6a), Simnânî transpose les données eschatologiques sur le plan intérieur : attendre l'avènement du Mahdî est une folie. Il convient, en revanche, de s'attacher à accomplir les prescriptions religieuses et de former ainsi en soi une force qui guide et qui est guidée (*al-hâdiya al-mahdiya*) qui permet de combattre la force Dajjâlienne. Cette dernière provient d'une *laṭîfa qâlabîya* qui n'est pas purifiée, tandis que la première, qui relève de la *laṭîfa ḥaqqîya*, conduit celui qui pratique le *dhikr* dans la voie droite et le libère ainsi des liens de Satan et de Dajjâl. Au contraire, il ne servira à personne d'attendre Mahdî, Jésus ou le Sceau des *awliyâ*. — Des idées voisines sont reprises dans la suite de notre passage, où Simnânî insiste davantage sur un autre aspect du problème : Tout souverain qui règne conformément à la *sharî'a* sera parmi les triomphateurs. En revanche, l'exemple du maître de la *da'wa jadîda* est là pour décourager les tentatives messianiques : comme il n'a suivi que ses passions, il n'est pas étonnant que son état se soit écroulé et que le pouvoir y fût recueilli par d'autres. Ce passage est important surtout parce qu'il montre que les shiites combattus par notre mystique doivent parfois être identifiés aux ismaéliens d'Alamût.

(128) *'Urwa* arabe, Reisülküttâb 482, 90 a, l. 16 — b, l. 2 ; persane, Perlement 1834, p. 211, 9-12 ; *Ṣafwat al-'urwa*, 121 b, l. 10-16 (c'est ce dernier que je traduis ici).

(129) Doctrine reprochée à Simnânî par les 'ulamâ shiites, cf. Muḥammad Ṭâhir Qummî, *Tuḥfat al-aḥyâr*, 203.

(130) *Cihil majlis*, majlis 4.

Prophète. Ainsi que je l'avais exposé dans *'Urwa*, je voulus révéler cela aux hommes, afin qu'ils adhèrent à cette croyance et n'aient pas honte le jour du jugement. Ils ne l'acceptèrent pas, mais se mirent à m'insulter...

Une croyance shiite, transformée, se trouve transposée sur le plan soufi et intégré dans un système théosophique d'une puissante originalité constitué en fonction des expériences religieuses diverses de son auteur : le contact avec des bouddhistes, des juifs et des chrétiens dans l'entourage d'Arghûn, celui avec des shiites plus tard, résistance aux tendances shiites sous le règne d'Uljaïtu, le culte des *ahl al-bait* propre aux soufis, résistance encore aux idées d'Ibn 'Arabî, tradition kubrawie telle que l'avait codifiée les générations précédentes, notamment Majd al-Dîn Baghdâdî et Najm al-Dîn Râzî. Nous ne pouvons l'analyser ici (131). Soulignons encore une fois que, malgré des influences shiites évidentes, ce système reste profondément sunnite, notamment par son universalisme et son absence de sectarisme.

L'invocation qui termine les *Manâẓir* — mais aussi d'autres écrits de Simnânî (132) — permet peut-être le mieux de saisir l'équilibre de la synthèse simnanienne : *bi-ḥaqqi nabîyika 'l-muṣṭafà wa-walîyika 'l-murtaḍà wa âlihi a'immati 'l-hudà wa-ṣaḥâbihi maṣâbîḥi 'l-dujà wa-tâbi'îna lahum bi-iḥsâni ilà yaumi 'l-laqâ* « par Ton Prophète Élu, par Ton Ami Choisi, par sa famille — *imâm-s* de la bonne direction, par ses Compagnons — lumières dans les ténèbres, et par leurs adhérents en bien, jusqu'au jour de la rencontre ».

Mais quelqu'admirable ait pu être l'équilibre de la solution imaginée par Simnânî, quelqu'attachant son souci de préserver l'unité islamique tout en intégrant l'apport positif des courants hétérodoxes, et notamment des shiites, elle n'a pas résisté au temps. Quelques générations plus tard elle est abandonnée et l'ordre se tourne décidément vers le shiisme. Les principales étapes de cette évolution paraissent marquées par les noms de 'Alî-i Hamadânî, de ses disciples et notamment d'Isḥâq Khuttalânî, de Muḥammad Nûrbakhsh.

(131) Je compte achever rapidement l'édition de la *Tuḥfat al-barara* de Baghdâdî qui est fondamentale pour comprendre les sources de la doctrine soufie de Simnânî. — Quant à son attitude envers les idées d'Ibn 'Arabî, il sera très important de dépouiller le commentaire des *Fuṣûṣ al-ḥikam* qui lui est attribué et dont un ms., malheureusement incomplet, vient d'être acquis par l'Université de Téhéran. Je compte revenir prochainement sur ce sujet.

(132) P. ex. *'Urwa*, Reisülküttâf, 482, 95 a, l. 17 ss. : *wa-'l-ṣalâtu 'alà khairi khalqika Muḥammadin il-Muṣṭafà wa-âlihi mafâtihi 'l-hudà wa aṣḥâbihi maṣabîḥi 'l-dujà...* ; *'Urwa* persane, ms. du Parlement, p. 218, 11.6 s. : *wa'-l-ṣalâtu 'alà khairi khalqihi Muḥammadin il-Muṣṭafà wa-lahu Mafâtiḥu 'l-hudà wa âlihi wa aṣḥâbihi maṣâbîḥi 'l-dujà...*

IV

Amîr Sayyid ʻAlî b. Shihâb al-Dîn al-Hamadânî (mort le six *dhû 'l-hijja* 786 de l'hégire (133)) vit environ un demi-siècle après Simnânî. Nous ne sommes plus à l'époque mongole, la Perse est de nouveau un pays où l'islam est la religion dominante. Mais les conquêtes de Timour provoquent de nouvelles destructions. D'autre part, des pays ne manquent pas où l'activité missionnaire puisse s'exercer. Que ce soit pour une raison ou pour une autre, l'activité de ʻAlî-i Hamadânî s'exerce dans un cadre géographique sensiblement différent que celle de Simnânî. Alors que se dernier passe la plus grande partie de sa vie à Simnân, Baghdâd et le nord-ouest iranien, le premier, après avoir beaucoup voyagé, choisit comme centre de son activité le Cachemire et le Badakhshân. Mort en route pour la Mekke, il est enterré à Khuttalân (134).

Sa vie est encore mal connue, bien que nous possédions sur lui deux biographies, dont la première, due à Nûr al-Dîn Jaʻfar Badakhshî (135), fut composée quelques mois à peine après sa mort, par un disciple direct ; elle est en effet datée du dernier vendredi du mois de Ṣafar 787, au khânqâh du maître à Khuttalân (136). Mais cette *Khulâṣat al-manâqib* ne contient que peu de données biographiques ; elles se rapportent presque exclusivement au séjour du mystique dans le Badakhshân où son biographe l'a connu (137). L'écrit est important, en revanche, en tant que résumé de sa doctrine et notamment comme témoignage de la persistance de la tradition de Najm al-Dîn Kubrà (138).

La seconde biographie, *Manqabat al-jawâhir* fut composée deux générations plus tard par Ḥaidar Badakhshî, un disciple de ʻAbdallâh Barzishâbâdî, du vivant de ce dernier (139). Basée en partie sur la première, elle

(133) *Khulâṣat al-manâqib*, ms. Berlin, 122 b/Istanbul 744 a/Oxford 101 a ; Jâmî, *Nafâḥat al-Uns*, éd. de Téhéran (1337 h. s.), 447 ; *Majâlis al-mu'minîn*.

(134) *Khulâṣat al-manâqib* ms. Berlin 123 a-b/Istanbul 744 ss./Oxford 101 b ss.

(135) A part les trois manuscrits mentionnés par Storey, *Persian Literature*, 1, 946 s. (Berlin, cat. Pertsch 6 (8) ; Oxford, Bodléienne Walker 93 ; Lahore, Punjab University Library) il en existe au moins deux autres : 1) Académie des Sciences de la R.S.S. de l'Uzbekistan, 2391 (inv, nº 2312/XIX, ff. 304 b-358 b), copié après 991 h. ; 2) Istanbul, Shehid Ali Pasha, 2794, ff. 678 a-751 a, copié le 21 ṣafar 901 h. Pour une description sommaire de ce ms. v. *Kubrawîyât*, II. Je suis en train de préparer l'édition de l'ouvrage basée sur les mss. de Berlin, Istanbul et Oxford.

(136) Ms. Berlin 89 b/Istanbul 679 a/Oxford 2 b.

(137) Ms. Berlin 111 a/Istanbul 719 b/Oxford 63 b.

(138) Meier, *Die Fawâ'iḥ*, 249.

(139) Il existe au moins deux mss. de cet ouvrage. Le premier est à l'India Office (Ethé, 1850), est incomplet du début et ne contient ni titre ni nom d'auteur. Le deuxième, incomplet de la fin, fait

contient des matériaux additionnels empruntés à la tradition orale des disciples de Hamadânî. Sa teneur est beaucoup plus « populaire », le fabuleux et le merveilleux prévaut nettement. C'est dire qu'une prudence extrême s'impose lorsqu'il s'agit d'utiliser les renseignements biographiques qu'elle contient.

L'examen des ouvrages de Hamadânî a à peine commencé (140), mais les manuscrits en sont nombreux (141) ; quelques-uns furent même imprimés en des éditions non-critiques, notamment les *Awrâd al-fatḥîya* et la *Dhakhîrat al-mulûk* (142), ainsi que quelques petits traités soufis (143). Autant qu'il est possible d'en juger d'après un examen partiel de ces traités, la doctrine de Hamadânî se situe dans la ligne de la tradition Kubrawie, mais l'influence des idées d'Ibn 'Arabî y est plus forte que chez Simnânî (144).

Ses rapports avec ce dernier et son attitude envers lui admettent des interprétations nuancées. Disciple tout d'abord de Maḥmûd Mazdaqânî (145), élève lui-même de Simnânî, son *isnâd* soufi remonte à ce dernier (146). Il est également disciple de l'Akhî 'Alî Dôsti (147) que 'Alâ' al-Dawla aurait

partie d'une *majmû'a* achetée il y a quelques années par M. Amḥad Khushnawîs au bazar de Téhéran pour le *khânqâh* dhahabî de cette ville. Les deux manuscrits sont d'origine indienne. J'ai pu collationner celui du *khânqâh* avec ma copie du ms. de l'India Office au printemps 1958 à Téhéran.

(140) A. A. Hekmat, *Les voyages d'un mystique persan de Hamadan au Kashmir*, Journal asiatique, 240, 1952, 53-66 ; id., *Az Hamadân tâ Kashmîr* ; Yaghmâ, 4, 1330, 337-343 ; Fritz Meier, *Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani* (§ 1386). Eranos Jahrbuch, 18, 1950, 115-173. Un disciple de M. Meier, M. Karl Teufel, préparait il y a quelques années un ouvrage sur 'Alî-i Hamadânî.

(141) Le manuscrit le plus ancien qui existe est sans doute une *majmû'a* appartenant au docteur Caro Owen Minasian à Isfahan (côte provisoire 683 F) que j'ai pu photographier il y a quelques années. Une note sur le recto du premier feuillet précise que le ms. a été copié par le fils du mystique en 781 h. Pour le contenu de ce ms. v. *Kubrawîyât*, V. — Les autres mss. contenant plus de dix traités que j'ai pu voir sont : Paris, Supplément Persan, 1652 (863 h.) ; Istanbul, Shehid Ali Pasha, 2794 (899 à 901 h.) ; Aya Sofya, 2873 (10e siècle h.) ; Téhéran, Bibliothèque Malek, 4250 (907 h., par le même copiste que Shehid Ali, 2794) ; Paris, Ancien fond persan, 39 (11e siècle de l'hégire ; certains traités de ce ms. sont à restituer à Nûrbakhsh, v. plus bas, le dernier est de Kubrà) ; Bibliothèque Malek, 4274 (11e siècle de l'hégire ; ms. d'origine indienne, très fautif) ; Université de Téhéran, Fond Bâstânî, 872 (1271 h.). — Autres mss. : Londres, British Museum, Add. 16.840 ; Tashkent, Académie des Sciences, 2312 (991 h.), 754 (1078 h.), 480 (1245 h.) ; Berlin, Pertsch, 6 ; etc.

(142) Lithographiés plusieurs fois aux Indes.

(143) Notamment dans les publications des Dhahabîya de Shîrâz, difficilement accessibles. Il s'agit notamment de la *Risâla-i dhikrîya*, de la *Risâla-i darwishîya*, des *Cihil maqâm-i sûfîya* et de la *Risâla-i dah qâ'ida*. — J'ai donné, pour ma part, une édition provisoire de cette dernière dans la revue iranienne *Farhang-i Irân zamîn*, 6, 1337, 38-66 ; et celle de la *Risâla-i futuwwatîya* dans Sharkîyât Mecmuasï, IV, 33-72.

(144) Tout comme Simnânî, Hamadânî écrit un commentaire des *Fuṣûṣ al-hikam* où il semble toutefois n'admettre que la *wahdat al-shuhûd* (*shuhûd-i wujûd-i muṭlaq yakê bêsh nêst*) ; son biographe cite abondamment Ibn 'Arabî en même temps que Kubrà. L'assimilation des idées d'Ibn 'Arabî paraît beaucoup plus avancée chez Nûrbakhsh.

(145) *Khulâsat al-manâqib*, ms. Berlin 92 b-93 a/Istanbul 684 a-685 a/Oxford 10 b-11 b.

(146) *Ibid.*, Berlin 92 a/Istanbul 684 a/Oxford 10 a.

(147) *Ibid.*, Berlin 93 a/Istanbul 685 b.

tenu en grande estime (148) ; après qu'il l'eut servi pendant deux ans, l'Akhî le renvoya, au moment de sa mort, à son premier maître (149).

Il aurait été, d'autre part, disciple de Muḥammad Adhkânî (150) ; ce que Ḥaidar Badakhshî raconte à ce sujet, n'est pas très caractéristique ; quant à Ja'far, il cite simplement les paroles du maître selon lesquelles il aurait été disciple de trente trois *awliyâ*, parmi lesquels on trouve le nom d'Adhkânî (151). La *waṣîya* de Hamadânî à Akhî Ṭûṭî' Alîshâhî Khuttalânî qui termine la *Risâla-i futuwwatîya* (152) est beaucoup plus explicite : Adhkânî fut le maître de Hamadânî en *futuwwa*. L'*isnâd* qu'elle transmet aboutit également à Kubrà, mais ne contient pas le nom de Simnânî.

Dans son enfance, 'Alî-i Hamadânî aurait personnellement rencontré ce dernier, lors d'une grande fête organisée par le sultan de l'époque (153) :

Le Vénérable Sayyid — que Dieu fasse reposer son âme ! — dit : « J'ai rencontré 1400 *awliyâ* — que Dieu sanctifie leurs mystères ! — J'ai rencontré quatre cents de ces *awliyâ* en une seule séance, dans mon enfance. La raison de cette assemblée fut que le roi de l'époque de notre pays conçut le désir de rencontrer les grands de l'Irâq et du Khurâsân, Il consulta ses ministres. Bien inspirés, les ministres lui dirent : Il ne convient pas de convoquer les grands de la religion sans un motif ; il faut fonder une *madrasa* ou un *khânqâh*. — L'idée plut beaucoup au roi qui ordonna de construire cet édifice. Lorsque la construction de cet édifice fut terminée, il organisa cette assemblée et y invita les *'ulamâ* et les *fuqarâ* de l'Irâq et du Khurâsân. Mon père et mon oncle se rendirent également à cette assemblée des grands et m'y amenèrent avec eux. Quatre cents *muḥaqqiq* prirent alors place à la droite du roi et plusieurs *'ulamâ* célèbres à sa gauche. Mon père prit ma main et demanda une *fâtiḥa*. Tous les *'ulamâ* et *fuqarâ* présents dirent une *fâtiḥa* pour moi. Il demanda alors de nouveau : « Il faut que chacun des *fuqarâ* présents dise un *ḥadîth* pour cet enfant, afin qu'il l'entende comme bénédiction ! » — Le Révérend shaikh 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî fut alors le premier à dire un *ḥadîth* pour moi, et le Khwâja Quṭb al-Dîn Nêshâpûrî le dernier. Quatre cents *ḥadîth*, chargés de bénédiction de conquêtes spirituelles me parvinrent ainsi lors de cette réunion des grands...

Les présents invitèrent alors le Khwâja Quṭb al-Dîn Nêshâpûrî à monter en chaire et à en distribuer les bénédictions de la religion (*ifyâḍ-i dînî*). En le faisant, sa langue bénie laissa échapper plusieurs fois « Khiḍr ». Lorsqu'il fut descendu de la chaire, le Révérend shaikh 'Alâ' al-Dawla l'aborda et dit : « Il faut dire 'le Khwâja Khiḍr', cela est plus poli ;

(148) *Ibid.*, Berlin 93 a/Istanbul 685 b.
(149) *Ibid.*, Berlin 93 a/Istanbul 686 a.
(150) *Manqabat al-jawâhir*, § 4 (numérotation de mon édition en préparation).
(151) *Khulâṣat al-manâqib*, ms. Berlin 94 a/Istanbul 687 a.
(152) Contrairement à ce que dit M. Taeschner, *Proceedings of the XXII Congress of Orientalists*, p. 272-7, cette *waṣîya* ne prouve pas que la *futuwwa* fût un phénomène autochtone dans le Badakhshân. Ce n'est pas une *waṣîya* de Ṭûṭî 'Alîshâhî à Hamadânî, mais une *waṣîya* de Hamadânî à Ṭûṭî 'Alîshâhî.
(153) *Khulâṣat al-manâqib*, ms. Berlin 93 b/Istanbul 686 ab/Oxford 12 b-13 b.

toutes les fois que l'on disait « Khiḍr », j'en éprouvais de la honte, parce que le Vénérable Khwâja Khiḍr était présent à cette assemblée et écoutait. »

Il s'agit sans doute de l'assemblée convoquée par Uljaïtu lors de l'achèvement de la construction de Sulṭânîya et présidée par 'Alâ' al-Dawla Simnânî (154), à un moment dont la date reste à préciser mais qui se situe en tout cas quelques années après 705 de l'hégire (155).

Un autre récit, transmis par Ja'far Badakhshî, met 'Alî Hamadânî en rapport avec Simnânî d'une façon plus directe (156) : au début de sa carrière, il n'est pas très convaincu de la valeur de Ṣafî al-Dîn Ardabîlî et de 'Alâ' al-Dawla Simnânî. Un songe lui révèle son erreur, il ne pourra progresser dans la voie mystique qu'avec leur aide à tous les deux. Il va alors rendre visite tout d'abord à Ṣafî al-Dîn, ensuite à Simnânî. Chez ce dernier, il trouve les restes d'un repas préparé pour le *quṭb* invisible qui vient de lui rendre visite, et en mange. Il entre alors dans la maison du *shaikh* et y trouve un livre sur le *tawḥîd* selon la doctrine des soufis écrit par son hôte ; contrairement aux *Fuṣûṣ*, il le trouve facile à comprendre, et Simnânî l'en loue.

L'attitude de Hamadânî envers Simnânî paraît marquée d'une certaine réserve. Ja'far Badakhshî rapporte quelques anecdotes destinées à prouver la supériorité de l'Akhî 'Alî Dôstî sur Simnânî (157). Sa doctrine soufie, d'autre part, paraît plus proche de celle de Kubrà et de Baghdâdî que de l'élaboration qu'en a donnée Simnânî.



En tout cas cet antagonisme — si antagonisme il y a — ne s'étend pas à son appartenance confessionnelle. Comme Simnânî, Hamadânî est sunnite.

La *Manqabat al-jawâhir* (158) contient un récit expliquant son adhésion au *madhhab* shâfi'ite. Une nuit, l'*imâm* Shâfi'î lui apparaît en rêve et lui demande d'adopter son rite que suivent la majorité des *shaikh* soufis. Le

(154) Il s'agit de la réunion organisée par Uljaïtu lors de l'achèvement de la construction de Sulṭânîya et présidée par Simnânî, v. Faḍlallâh b. Rûzbihân, *Ta'rîkh-i Amînî*, trad. Minorsky, *Persia in A. D. 1478-1490*, p. 62.

(155) Si Ṣadr al-Dîn Ardabîlî représentait à cette réunion son père le shaikh Ṣafî al-Dîn, elle n'a pas pu avoir lieu en 1305 qui était l'année de sa naissance.

(156) Ms. Berlin 94 b/Istanbul 688 a-b/Oxford 15 b-16 b.

(157) Ms. Berlin 94 a-b/Istanbul 687 b-688 b/Oxford 14 b-15 b.

(158) § 25 ; ce récit est rapporté d'après Ibrâhîm Mubârakkhânî (ou -jânî), un des vicaires d'Isḥâq Khuttalânî qui commença son apprentissage mystique avec 'Alî-i Hamadânî et fréquenta également Nûr al-Dîn Ja'far Badakhshî. Cette précision n'est pas sans intérêt pour l'appréciation de l'appartenance confessionnelle d'Isḥâq Khuttalânî.

mystique lui répond qu'il ne peut prendre la décision seul, parce que pour toute affaire importante il doit consulter son ancêtre, le Prophète. Nouvelle vision : le Prophète, en compagnie d'Abû Ḥanîfa, apparaît à 'Alî -i Hamadânî et lui donne la permission de passer au shâfi'isme.

Il paraît ainsi probable que, issu d'une famille de juristes de Hamadân, notre mystique fût tout d'abord ḥanafite, pour adhérer ensuite au rite shâfi'ite qui prédominait parmi les soufis.

Les deux professions de foi que nous possédons de lui sont ostensiblement sunnites. Alors que Najm al-Dîn Kubrà affirmait d'un même trait la précellence des quatre califes orthodoxes et l'attachement aux *ahl al-bait*, c'est la première affirmation seule qui revient chez Hamadânî. Nous lisons ainsi dans sa *Risâla-i bayân-i i'tiqâd* (159) :

> Les meilleurs des hommes sont les prophètes, et la dignité de la prophétie a atteint sa perfection avec notre Prophète ; et c'est pourquoi il est devenu le Sceau des Prophètes. Ses Compagnons furent les meilleurs des hommes, et les meilleurs d'eux furent les califes orthodoxes ; ce sont les quatre personnes suivantes : Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî — agrément de Dieu sur eux tous !

Le passage correspondant de son *Kitâb al-i'tiqâdîya* arabe est (160) :

> Qu'il n'est pas permis de s'insurger contre le pouvoir, même s'il est injuste. La prière est licite derrière un juste comme derrière un pécheur. Que Muḥammad — salut sur Lui ! — est le meilleur des prophètes et ses Compagnons sont les meilleurs des hommes. Les meilleurs parmi eux sont Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî — agrément de Dieu sur eux tous et sur tous les Émigrés et les Anṣâr !

D'autres détails de ces professions de foi confirment le sunnisme de leur auteur. Le Coran est la parole incréée de Dieu (161) ; la définition plus détaillée donnée par le credo persan indique que Hamadânî adopte ici la position asharite, tandis que la thèse mu'tazilite du Coran créé est celle de la théologie imamite (162).

La doctrine shiite de l'imamat n'est pas du tout mentionnée ; dans le traité arabe on trouve en revanche le terme d'*imâm* employé dans le sens sunnite du maître d'une école juridique.

(159) A paraître dans mes *Professions de foi de deux Kubrawîya*. Les mss. sont nombreux ; j'ai pu comparer Paris, Supplément persan, 1652, 2 a-15 b ; Persan, 39, 69 b-73 a ; Shehid Ali Pasha, 2794, 294 a-301 a ; Minasian, 683 F, 102-111.

(160) A paraître *ibid.* ; le seul manuscrit que j'ai pu voir est Minasian, 683 F, 129-137.

(161) § 5.

(162) Cf. à ce sujet la polémique shiite-sunnite chez Shushtarî, *Iḥqâq al-ḥaqq*, éd. Shihâb al-Dîn Najafî, vol. I, 219 ss. (*fî ḥudûthi kalâmihi ta'âlà*).

La prière décrite dans le traité persan est une prière sunnite : le fait de croiser les bras en priant ne peut en aucun cas être shiite (163).

Un élément intéressant de la profession de foi arabe est la division des gens de la religion en trois classes : les *muḥaddithûn*, les *fuqahâ* et les maîtres soufis. Les premiers classent les traditions selon leur authenticité ; les seconds s'attachent à définir la portée précise d'une prescription donnée et à en approfondir le sens.

Quant à la troisième classe (164) :

> Ils suivent les deux premières classes dans leurs sciences dans la mesure où elles forment un modèle à suivre et se prêtent à réfuter les penchants passionnels ; toutes les fois où les autres sont d'accord sur une prescription, ils les rejoignent ; au cas où ils divergent, ils suivent celui qui est le meilleur, le plus sage et le plus pieux. Ils sont des rigoristes, ce ne sont pas eux qui accepteraient des dispenses ou des explications symboliques ou qui s'adonneraient à leurs passions. Leur voie est basée sur mortification de l'âme, discipline des membres, observation des prescriptions, formation du caractère, fuite devant les passions, abandon de l'équivoque, purification des cœurs, respect des pieux, répudiation des qualités animales, maturité du mystère et éducation...

Pas plus que Simnânî, Hamadânî ne paraît pas lié ici à un *madhhab* particulier, il choisit dans chacun ce qui convient le mieux à la voie soufie. S'il est donc shâfi'ite, il le sera sans fanatisme et son appartenance confessionnelle ne l'empêchera pas de se montrer tolérant envers d'autres musulmans. On soulignera, d'autre part, que, tandis que 'Alâ' al-Dawla présente son refus de prendre parti dans des querelles entre les différents rites comme le fruit d'une expérience profonde et vécue, 'Alî-i Hamadânî, qui affirme vénérer également tous les *mujtahid*, même ceux qui se trompent (165), décrit son choix sans passion ; ce n'est plus chez lui qu'une doctrine d'école.

La division des gens de la religion en trois catégories n'est d'ailleurs pas la seule qu'il connaît. La *Risâla-i futuwwatîya*, la *Risâla-i ta'wîl*, la *Risâla dar ḥaqîqat al-îmân* proposent d'autres classifications (166) que nous ne pouvons étudier ici mais dont la comparaison serait d'un intérêt considérable ; sans parler de la division classique en trois voies menant à Dieu dont

(163) Les paroles à prononcer au *tashahhud* ont en général un aspect conforme à l'usage sunnite (ḥanafite, shâfi'ite) actuel, mais ne sont citées en entier que dans le ms. Shehid Ali 2794 où l'on trouve, entre autres, *ashhadu an lâ ilâha illâ llâhu waḥdaha lâ sharîka lahu*. Mais le scribe paraît avoir été shiite et il n'y a aucune raison d'attribuer la formule à l'auteur lui-même.

(164) § 11-13.

(165) *Kitâb al-i'tiqâdîya*, § 12.

(166) Ces classifications ne se situent pas toutes sur le même plan et ne se contredisent pas. Il y aurait à insister surtout ici sur la place des organisations de la *futuwwa* et l'influence de leurs idées.

parle Najm al-Dîn Kubrà dans ses *Uṣûl 'ashara* que Hamadânî a traduits en persan (167).

Son sunnisme n'empêche pas 'Alî-i Hamadânî de vouer un culte exceptionnel à 'Alî b. Abî Ṭâlib. C'est qu'il est son descendant et qu'il en a conscience. Il lui consacre un opuscule, *Kitâb sab'în manâqib fî faḍâ'il amîr al-mu'minîn* (168) où il réunit 70 *ḥadîth* exaltant les qualités de 'Alî. Chacun de ces *ḥadîth* est suivi d'une maxime attribuée à 'Alî.

Les *ḥadîth* sont cités sans *isnâd*, seul le nom du *rawī* est mentionné. On trouve en revanche toujours le nom du recueil de *ḥadîth* auquel la tradition est empruntée. Parmi ces autorités on trouve le *Musnad* de l'*imâm* Hanbal, les recueils de Muslim, d'Ibn Maghâzilî, etc. L'autorité qui est citée le plus souvent est l'auteur du *Firdaus* (*ṣâḥib al-firdaus*) (169).

En tout cas, malgré son contenu, l'écrit n'a pas de caractère shiite exclusiviste. Les Compagnons qui sont censés rapporter les *ḥadîth* sont aussi bien ceux qui, après la mort du Prophète se rangèrent du côté de 'Alî, tel 'Ammâr b. Yāsir, que les autres — qui sont la majorité —, comme par exemple Sa'd b. Waqqâṣ, voire Abû Bakr al-Ṣiddîq (170) ou même 'A'zisha — *raḍiya 'llâhu 'anhâ* (171).

Cela n'empêche pas que plusieurs de ces *ḥadîth* ne soient de ceux qui servent de fondement au shiisme dogmatique. Ainsi le tout premier, « Le titre de gloire pour un fidèle est son amour envers 'Alî b. Abî Ṭâlib » (172) ; ou le huitième, « Tout prophète a un légataire et un héritier (*waṣîyun wa-wârithun*), c'est 'Alî qui est mon légataire et mon héritier » (173). D'autres trahissent une attitude qui va beaucoup plus loin qu'un simple attachement à la maison du Prophète, ainsi le n° 15 : « J'ai combattn pour la révélation du Coran, 'Alî combattra pour son *ta'wîl* » (174), etc.

Du moment où l'on entend prouver l'excellence de 'Alî en composant un recueil de *ḥadîth*, il n'est pas surprenant de trouver parmi eux des tra-

(167) Cf. notre édition, Farhang-i Irân zamîn, 6, 1337, 38-66.

(168) J'espère bientôt publier ce texte, dont j'ai pu voir deux mss., Minasian 683 F, 111-128 et Shehid Ali 2794, 1-22 b, avec traduction persane interlinéaire.

(169) Sans doute *Firdaus al-akhbâr bi-ma'thûr al-khiṭâb al-mukhraj 'alà kitâb al-shihâb* par Abû Shujâ'Shêrôya b. Shahrdâr b. Shêrôya b. Farhâd Khusraw al-Hamadânî al-Dailamî (mort 509). Hâjî Khalifa, éd. Istanbul, vol. 2, col. 1254 ; Shâfi'ite selon Brockelmann, *GAL I²*, 419.

(170) Ḥadîth n° 17, d'après *Firdaus*.

(171) Ḥadîth n° 46, d'après *Firdaus* ; c'est le *ḥadîṯ dhikru 'Alîyin 'ibâdatun*.

(172) D'Anas b. Mâlik, d'après *Firdaus*.

(173) De Buraida, d'après *Firdaus*.

(174) De Wahb b. Safî, d'après *Firdaus*.

ditions étayant des doctrines plus ou moins shiites. C'est le souci le paraître fidèle à l'orthodoxie sunnite qui est plus digne d'attention.

Un autre fait qui mérite d'être souligné est la liaison étroite entre ce culte de 'Alî et la qualité du *sayyid* de l'auteur. Le début de la *khuṭba* de l'opuscule est caractéristique sous cet égard :

> Gloire à Dieu qui posa la félicité des vestiges du sayyidat comme le moyen le plus élevé d'(accéder au) ciel de la félicité, qui planta la bannière de l'honneur dans la majesté de la puissance de celui qu'il distingua par l'excellence de sa parenté avec Muṣṭafà (*man iṣṭafâ-hu bi-nasabi 'l-muṣṭafà faḍîlatan*)...

Il s'agit sans doute de 'Alî ici, mais, séparés de leur contexte, les paroles citées peuvent avoir une valeur plus générale, surtout lorsque nous songeons que leur auteur porte également le nom de 'Alî. Le fait ne manquera pas d'être exploité par ses disciples.

Sayyid et soufi, 'Alî-i- Hamadânî est également un initié à la *futuwwa* (175), et tout *isnâd* de la *futuwwa* aboutit à 'Alî b. Abî Ṭâlib, le *fatà* par excellence de la tradition islamique. L'affiliation n'a ici primitivement rien à voir avec le shiisme, ni avec le soufisme ; 'Alî est le *fatà*, le « preux » au sens ancien du terme. Mais à l'époque qui nous intéresse la nuance n'est sans doute plus sentie, et les organisations de la *futuwwa* s'imprègnent du shiisme (176). En ce qui concerne cette affiliation alaouie de la *futuwwa* Hamadânî écrit (177) :

> De même, même si quelqu'un pratique pendant cent ans des exercices dans la voie de la pauvreté (*faqr*) et de la *futuwwa*, et s'efforce parfaitement dans la pratique de la générosité, cela ne vaut rien à moins qu'il n'entre au service de quelqu'un dont l'affiliation dans la *ṭarîqa* remonte au Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! — que ne lui arrive la robe d'honneur de la *ṭarîqa* et de la *futuwwa* avec laquelle le Prophète — salut sur Lui ! — distingua le Prince des Croyants 'Alî — que Dieu honore son visage ! — et qui fut transmise sans interruption de lui à cet homme, et que ne soit établie son affiliation avec le Prophète.

***

Trois facteurs d'ordre différent prédisposent ainsi Hamadânî à accepter favorablement les idées shiisantes. De ces facteurs, sa qualité du *sayyid* semble être le plus important. Sans que nous puissions dire quoi que ce soit au sujet du maître lui-même, elle joue un rôle de premier plan dans l'admi-

(175) Cf. sa *Risâla-i futuwwayîya*, édition à paraître dans Sharkîyât Mecmuasï IV.
(176) Cf. Cahen, *Arabica*, 6, 1959, 236, n. 2.
(177) § 6, mon édition p. 46 s.

ration que lui vouent ses disciples. Il devient pour eux « le second 'Alî », *'Alî al-thânî*.

La manière dont Nûr al-Dîn Ja'far Badakhshî parle de la génealogie de son maître mérite être rappelée ici (178). Il commence par énumérer ses ancêtres jusqu'à Ḥusain le martyr et ajoute que sa mère également descendait du Prophète. Son oncle, le Sayyid 'Alâ' al-Dîn était un homme saint (*az awliyâ' allâh bûd*) et lui apprit le Coran par cœur dans son enfance. Il était moins attaché à son père, juge (*ḥâkim*) à Hamadân qui fréquentait les rois et les grands.

On passe directement à un long développement sur les mérites des *ahl al-bait* :

Gloire à Dieu qui guide, et salut ! Il conféra comme faveur aux éminents et aux simples parmi les musulmans l'amour et l'attachement à la Famille du Tâ-Hâ et du Yâ-sîn, et n'exalta la félicité que dans l'entente avec eux...

Suivent de nombreux *ḥadîth* sur 'Alî et les *ahl al-bait* (179), dont certains au moins vont loin dans leurs implications, ainsi :

« En vérité Dieu — qu'il soit loué ! — offrit aux créatures l'amour de 'Alî, de Fâṭima et de leurs deux enfants. Ceux qui s'empressèrent d'y répondre, il en fit des Prophètes ; de ceux qui y répondirent après, il fit des héritiers (*awṣiyâ*) ; de ceux qui y répondirent ensuite, il fit le Parti (*al-shî'ata*). En vérité, Dieu les rassembla au Paradis. »

ou : « Lorsque je suis monté au ciel j'ai vu écrit sur la porte du Paradis : Il n'y a de divinité sauf Dieu, Muhammad est Prophète de Dieu, 'Alî est Ami (*ḥabîb*) de Dieu, Ḥasan et Ḥusain sont des intimes (*ṣifwat*) de Dieu, Fâṭima est servante (*amat*) de Dieu ; miséricorde divine sur ceux qui les aiment, malédiction divine sur ceux qui les détestent ! »

'Alî fut nommé successeur légitime du Prophète par Dieu la nuit même du *mi'râj* :

Lorsqu'il me fit voyager la nuit jusqu'au ciel et ensuite du ciel en ciel, jusqu'au lotus de la limite, je me tus entre les mains de mon Seigneur. Il dit : « O Muḥammad ! » — Je dis : « Me voilà. » Il dit : « Lorsque tu as éprouvé les hommes, qui est-ce qui t'a paru le plus obéissant ? » — Je dis : « 'Alî, mon Seigneur ! » — Il dit : « Tu l'as dit juste, ô Muḥammad ! » — Il dit : « Pourquoi n'as-tu pas pris un vicaire qui te servirait et expliquerait à mes serviteurs ce qu'ils ne comprennent pas dans mon livre ? » — Je dis : « Choisis-le pour moi, en vérité ton choix sera le mien. » — Il dit : « Je choisis pour toi 'Alî ; prends-le comme vicaire et héritier. Je lui donnerai ma science et ma douceur, et il sera Prince des Croyants en droit. Cela n'a été donné à personne avant lui ni ne sera donné plus tard. « O Muḥammad,

(178) Ms. Berlin 90 a-92 a/Istanbul 679 b-684 a/Oxford 3 b-9 b.
(179) Ms. Berlin 90 b-91 a/Istanbul 680 a-681 b/Oxford 4 a-6 a.

'Alî est la bannière de la bonne direction, l'*imâm* de ceux qui m'obéissent, la lumière de mes Amis (*awliyâ'i*). Et voici la parole que j'ai imposée aux pieux : Celui qui l'aime, m'aime, celui qui le déteste, me déteste. Annonce-lui cela, ô Muḥammad ! » — Je dis : « Mon Seigneur, je l'ai fait. » 'Alî dit : « Je suis serviteur de Dieu et en son pouvoir. S'il me châtie, ce sera à cause de mes péchés, s'il remplit ses promesses à mon égard, c'est que Dieu est mon maître. » Il dit : « Dépêche-toi et met la bride de la foi sur son cou ! » Je dis : « Je l'ai fait. » Il dit : « O Muḥammad ! Mais je l'ai distingué par plus de malheurs qu'aucun autre de mes amis. » — Je dis : « Mon Seigneur, il est mon frère et mon compagnon ! » — Il dit : « Je sus de ma science prééternelle qu'il serait malheureux. S'il n'y avait pas de 'Alî, ne seraient connus ni mon parti, ni mes Amis, ni les Amis de mes Prophètes. »

Une autre tradition est encore plus nettement shiite :

En vérité, Dieu donna à mon frère 'Alî b. Abî Ṭâlib des vertus sans nombre. Celui qui rappelle une de ses vertus en la professant, Dieu lui pardonne les péchés qu'il a commis jusque là ; celui qui écrit une de ses vertus en la professant, les anges ne cessent de demander que lui soit pardonné le châtiment qui lui était resté jusque là ; celui qui entend parler d'une de ses vertus, Dieu lui pardonne les péchés qu'il a commis en écoutant ; celui qui contemple une de ses vertus, Dieu lui pardonne les péchés qu'il a commis en regardant. Il dit alors : Contempler 'Alî b. Abî Ṭâlib est un acte de culte (*'ibâdatun*), le mentionner est un acte de culte. Dieu n'accepte pas la foi de son serviteur sinon accompagnée d'amitié envers lui et de séparation avec ses ennemis. »

Le *tabarra'* que condamnait Simnânî fait ainsi son apparition.

En revanche, certaines autres parmi les traditions citées se laissent difficilement interpréter dans un sens shiite :

Abû Bakr est comparable à Ibrâhîm, 'Umar à Musà, 'Uthmân à Hârûn et 'Alî à moi-même.

Cette tradition affirme exactement le contraire de la profession de foi de Hamadânî, mais ne jette pas d'anathème sur les trois premiers califes.

La tradition suivante a à peu près la même valeur :

'Alî b. Abî Ṭâlib dépasse de soixante-dix degrés tous les autres Compagnons.

Autre trait remarquable de la collection de Badakhshî : absence du *ḥadîth* de Ghadîr Khumm, de celui du manteau, de « Je suis la cité de la science et 'Alî est sa porte », *ḥadîth* beaucoup plus fondamentaux et cités par Kubrà, Baghdâdî et Simnânî.

Après avoir cité les *ḥadîth* que nous venons de traduire, et quelques autres, Badakhshî transcrit quelques poésies de Khwâjû Kirmânî et de Sa'dî. Suivent des considérations sur l'amour et la haine au sens figuré et au sens propre, et finalement la conclusion :

Aimer les *sayyid* et les respecter est obligatoire, mais il n'est pas obligatoire de leur obéir dans les affaires dont on ignore la réalité, sauf au cas où il s'agit de savants pieux, comme Amîr Sayyid 'Alî-i Hamadânî — que Dieu distingua par des vertus sublimes par sa faveur éternelle — ; car la science, le savoir et la piété de notre Amîr sont clairs comme le soleil pour le monde entier. L'essence de l'amour est la suppression totale des voiles, de façon à ce qu'il ne reste plus que l'Aimé ou l'Amant. La source de cette essence est le mystère des mystères. Les rapports de liaison entre l'Amant et l'Aimé consistent dans l'infusion de leur substance dans le corps de l'unification et de l'union.

Nous exposerons cela sous trois aspects, s'il plaît à Dieu Bienveillant : en premier lieu, sous l'aspect extérieur ; en second, sous l'aspect intérieur ; en troisième lieu sous l'aspect de la recherche de la réalité (*taḥqîq*).

En ce qui concerne l'aspect extérieur, c'est que la foi entraîne l'amitié (*walâyat*). Dieu Très-Haut dit (Cor. 2, 257) : « Dieu est l'Ami de ceux qui croient. » Le Prince des Croyants est l'*imâm* des *ahl-i walâyat*. Le Prophète — que Dieu le bénisse et préserve ! — dit à 'Alî : « Tu es l'*imâm* de tous les croyants et de toutes les croyantes après moi. » Les *ahl-i walâyat* aiment donc le Prince des Croyants à cause de leur foi, tandis que les hypocrites (*ahl-i nifâq*) ne l'aiment pas, à cause de leur manque de foi.

En ce qui concerne l'aspect intérieur, il en est ainsi : Le paradis est le cœur de Muḥammad l'Envoyé de Dieu. Il dit — que Dieu le bénisse et préserve — : « Le paradis et tout ce qu'il contient comme faveurs vient de ma lumière. » L'amour pour le Prince des Croyants est dans le cœur de l'Ami (*Ḥabîb*), qui est Muḥammad l'Envoyé de Dieu. Les gens de foi aiment ainsi l'Amîr car ils participent au paradis, tandis que les hypocrites ne l'aiment pas, bien qu'ils le prétendent, car ils n'ont pas de part au paradis.

En ce qui concerne l'aspect de la recherche de la vérité, il en est ainsi : Lorsque les archétypes (*a'yân-i thâbita*) vinrent à l'existence par l'épiphanie de l'unité, Dieu Très-Haut déposa les connaissances et les mystères de tous les archétypes dans leur cœur par ces épiphanies. L'esprit universel (*rûḥ-i a'ẓam*) devint le lieu de la manifestation de ces formes de science et d'essence. Sa substantialité (*jauharîyat*) devint le lieu de l'épiphanie de l'essence tandis que sa luminosité devint le lieu de l'épiphanie de la science. Comme elle est en réalité Muḥammad, 'Alî devint automatiquement le lieu de l'épiphanie de l'essence increée (*qadîm*), car 'Alî est l'intérieur de Muḥammad. En conséquence aime davantage 'Alî celui en qui l'essence et les attributs de la beauté (*jamâl*) se manifestent davantage. Et n'aime pas 'Alî, celui en qui l'essence reste cachée tandis que ce sont les attributs de la puissance qui se manifestent davantage, ainsi les Khawârij, que Dieu les maudisse !

Une autre doctrine condamnée sans appel par Simnânî fait ici son apparition, celle qui voit dans l'*imâm* l'aspect intérieur du Prophète (180). Mais la mention explicite des *Khawârij*, et des *Khawârij* seuls, comme ennemis de 'Alî, nous rappelle que nous n'avons toujours pas tourné le dos au sunnisme. Toutes ces idées shiites extrémistes restent encore limitées au plan du soufisme ; l'exaltation de 'Alî a lieu sur le plan soufi, l'attachement à lui concerne

(180) *Manâzir*, § 7.

les soufis dont il est l'imâm. 'Alî-i Hamadânî, son descendant, participe à sa gloire et lui voue un culte. Cela ne l'empêche pas d'affirmer, sur le plan confessionnel, la précellence des quatre califes orthodoxes dans l'ordre de leur succession, alors qu'en tant que soufi et *sayyid* il dit le contraire. La solution modérée et équilibrée imaginée par Simnânî n'est plus ; Hamadânî s'en écarte en deux sens contraires.

***

Liée au culte de 'Alî, la vénération que Nûr al-Dîn Ja'far Badakhshî a pour son maître reste encore entre certaines limites. Intéressé surtout à sa doctrine, il ne rapporte que peu de miracles qui lui sont attribués ; à l'exception du passage cité, il est en général discret sur sa qualité du *sayyid* et ne lui attribue pas de miracles par trop extraordinaires.

Tout cela changera dans la seconde biographie du mystique. Écrivant environ un demi-siècle plus tard, Ḥaidar-i Badakhshî fait de son héros une espèce de surhomme à qui obéissent aussi bien les djinns que les hommes. Il est en rapports constants avec le Prophète appelé *jadd-i buzurgvâr*. Il le consulte en rêve pour toute décision qu'il a à prendre. Il se sent solidaire des *imâm-s*, ses adversaires sont des « enfants de Yazîd ».

Un bon exemple de la façon dont Ḥaidar-i Badakhshî transforme les récits qu'il a en commun avec son prédécesseur est fourni par le récit de sa rencontre avec Sa'îd Ḥabashî. Nous lisons à ce sujet dans la *Khulâṣat al-manâqib* (181) :

Le Révérend *shaikh* Sa'îd-i Ḥabashî que les soufis appellent Abû Sa'îd apparaissait tout le temps sous des formes différentes et s'entretenait une fois avec chaque pèlerin, pas plus. Lorsqu'un serviteur arrivait plusieurs fois dans la même journée, il voyait le *shaikh* chaque fois sous une forme différente. Finalement, dans un des voyages, j'ai rencontré un des serviteurs du *shaikh*. Il me demanda : « Sous quelle forme as-tu vu le *shaikh* ? » — Je dis : « Es-tu renseigné sur le fait que le *shaikh* revêt des formes différentes ? — Il dit : « Oui, je l'ai servi pendant un certain temps et je l'ai vu sous des formes différentes :

C'est la couleur de celui qui sait (*'ârif*) qui est la couleur du connu (*ma'rûf*)
le connu n'a de couleur ni avant ni après (182).

Au temps où je m'entretenais avec le *shaikh* je l'entendis dire : « O. Sayyid, j'étais à la Mekke au temps où l'on donnait Amîna à 'Abdallâh. » Après l'avoir quitté, je demandais aux grands

(181) Ms. Berlin 95 a/Istanbul 689 a/Oxford 16 b-17 a.
(182) Définition lapidaire d'une doctrine fondamentale analysée d'une façon approfondie par M. Corbin, *Imagination créatrice, passim.*

de ce pays : « Quel âge a le *shaikh* ? » — Ils dirent : « Nous avons entendu de nos pères et de nos ancêtres qu'il vit depuis très longtemps, mais nous ne savons depuis combien d'années. »

Chez Ḥaidar-i Badakhshî cela devient quelque chose de tout à fait différent (183) :

On demanda au Vénérable Sayyid : « Quelle fut la raison de la licence (*ijâzat*) obtenue d'Abû Sa'îd Ḥabashî ? » Il raconta de sa langue inspirée : J'avais environ vingt-deux ans lorsque j'ai eu l'honneur de le servir. Je lui demandai : « O *murshid* et maître, pourquoi t'appelle-t-on ' béni d'une longue vie ' ? » — Il dit : « J'étais compagnon de Jésus Esprit de Dieu — salut sur Lui ! — Quand, sur l'ordre du Très Puissant, du Majestueux, de Celui qui confère des bienfaits et pardonne tous les grands péchés et les autres erreurs, il monta au ciel, je lui demandai une chose. J'avais lu dans la Thora et dans l'Évangile qu'après Jésus viendrait le prophète de la fin des temps nommé Muḥammad ; je lui demandai donc de le voir. A son tour je lui demandai de te voir, et j'entendis de lui tes qualités. C'est pourquoi on me nomme « béni d'une longue vie ». Plus tard, j'eus l'honneur d'entrer dans le service qui porte honneur, plein de lumière, du Vénérable Muhammad — sur lui les meilleures bénédictions et les saluts les plus parfaits ! — gloire des êtres, intercesseur pour les péchés véniels et les autres erreurs. Je fis plusieurs fois son service pur et plein de lumière. Un jour ce Maître élu, ce Dévoileur de tous les mystères qui aperçoit toutes les choses cachées, était assis en compagnie de tous ses pieux compagnons. Quelques oiseaux qui volaient dans les airs descendirent à terre. Ce chef dit de sa langue bénie : « Bienvenue à cette âme d'enfant ». J'étais au service de ce juste qui saisit la cause des péchés. Je lui demandai : « O toi de la tribut de Quraish et du clan de Hâshim, ô parure de la terre et du ciel, ô plaisir du Trône et du Royaume, qui étaient ces oiseaux ? » — Il répondit : « O Abû Sa'îd Ḥabashî, c'étaient des âmes de quelques notables de la communauté. » — Je dis : « O Envoyé de Dieu, pourquoi avez-vous dit ensuite : Bienvenue à cette âme d'enfant ? » — Il dit : « Parmi ces animaux il y avait l'âme d'un de mes descendants. Si je n'existais pas, 'Alî b. Abî Ṭâlib serait à ma place. Si 'Alî b. Abî Ṭâlib n'existait pas, ce serait lui qui aurait pris sa place. » — Je dis : « O Envoyé de Dieu, quand donc viendra-t-il ? » — Il dit : « Cette étoile se lèvera sept cent treize ans après mon hégire dans la ville de Hamâdân. » — Je dis : « O Envoyé de Dieu, ô prunelle des yeux de tous les Prophètes de Dieu, quel sera son nom ? » — Il dit : « 'Alî-i Hamadânî. » — Je demandai alors au Prophète que Dieu Béni et Très-Haut m'accordât de le voir également. Ce chef des êtres, dont s'enorgueillissent tous ceux qui existent, fit tout de suite une prière, et Dieu Béni et Très-Haut l'exauça. C'est ainsi que je t'attendais et que je t'ai rencontré aujourd'hui. Je te transmettrai maintenant l'enseignement du *dhikr* et les usages de la clausure de ton grand ancêtre et je te rendrai éminent dans ces affaires. »

Le Vénérable Sayyid dit encore : « Je me mis alors à le servir. Bien qu'il voulût m'en empêcher en disant : « C'est pour te servir que je suis venu », je n'y consentis jamais, considérai sa fréquentation comme une faveur et mis ma tête sur la trace de ses pas. Un jour je demandai au *shaikh* béni d'une longue vie : « O Vénérable, quel âge avez-vous ? » — Il dit : « A l'époque du plus grand des hommes j'avais sept cent vingt-deux ans ; compare et fait

(183) § 6.

le compte du temps qui s'est écoulé depuis. » Le Vénérable Sayyid fit le compte, de très nombreuses années s'accumulèrent sous sa plume ; cela faisait en tout quatorze cent trente cinq ans (184). Il en fut étonné et dit : « O *shaikh* béni d'une longue vie, j'ai entendu que dans mon temps personne d'autre dans la communauté n'a tel âge, pourquoi l'a-t-on donné à toi ? » — Il dit : Afin que je puisse te rencontrer, ainsi que l'a dit le plus grand des hommes : Si je n'existais pas, 'Alî serait à ma place. S'il n'existait pas, ce serait mon 'Alî-i 'Alâ'î (185).

* * *

Ḥaidar-i Badakhshî n'a pas connu personnellement le Sayyid, son culte est chez lui une tradition d'école. Parmi les autorités qu'il cite, on trouve le nom d'Isḥâq-i Khuttalânî qui paraît avoir été un des principaux responsables de l'exaltation de la personnalité de 'Alî-i Hamadânî. Écrivant à peu près à la même époque que Ḥaidar-i Badakhshî, le Sayyid Muḥammad Nûrbakhsh compose son *Insân-nâma* (186) où il décrit l'Homme Parfait tel que le conçoivent les soufis. Il termine son traité en évoquant la figure de l'Homme Parfait telle qu'elle apparut à son maître direct :

Ainsi donc le *murshid* très mérité, le pôle des horizons, mon maître véritable, le Vénérable Khwâja Isḥâq — que son mystère soit sanctifié ! — reçut cette perfection du Vénérable réceptacle de la *walâya*, du Pôle des pôles, du second 'Alî, Amîr Sayyid 'Alî-i Hamadânî. Ce dernier, après avoir appris des sciences et servi le directeur spirituel des vérités, le *shaikh* Maḥmûd, atteignit le degré de la *walâya*, de l'*irshâd* et du *wuṣûl*. Après avoir reçu l'*ijâza* de son *shaikh*, il partit en voyage, en obéissant à un ordre venant du monde caché, visita autant des pays qu'il est possible à un humain et réussit à parler aux 1400 *awliyâ*. A tous les égards, intérieurement et extérieurement, il est la manifestation d'un tel Parfait.

Quant au fait de réunir intellectuellement (ces perfections), ainsi que cela vient d'être mentionné, les dévoilements, les états (*aṭwâr*) du cœur et les vérités ne se trouvent réunis par personne qui n'appartienne à la *silsila* du second 'Alî, le Sayyid 'Alî -i Hamadânî ; mais il y en a qui les réunissent du point de vue formel, ainsi que Dieu — sublime est sa majesté — l'ordonna en disant (Cor. 3, 103) : « Attachez-vous ensemble à la corde de Dieu. » (Certains ont dit) que « la corde de Dieu » désigne les savants de la loi, parce que ce sont eux qui expliquent la signification du Coran et par le Coran montrent la voie aux hommes. D'autres disent que « la corde de Dieu » désigne les *shaikh* de la Voie, parce qu'en vérité ce sont les sages divins qui peuvent être le groupe qui réunissent le savoir et l'action ; et parce que l'on trouve parmi les traditions prophétiques : « Le *shaikh* dans son peuple est comme le prophète dans sa communauté. » D'autres disent que « la corde de Dieu » désigne

(184) Nous sommes ainsi en 713 h., 'Alî-i Hamadânî a 22 ans. Il ne peut donc pas être né en 713, mais 22 ans plus tôt ; en conséquence il a bien pu participer à la réunion de Sulṭânîya présidée par Simnânî.

(185) 'Alâ'î est le *takhalluṣ* de Hamadânî qu'il emploie dans ses poésies.

(186) Paris, Persan 39, f. 88 a.

la famille de l'Envoyé de Dieu, conformément à ce qu'il dit — salut sur Lui ! — : « Je laisse parmi vous deux choses, la Parole de Dieu et ma Famille, attachez-vous à elles. En vérité, ce sont les deux cordes qui ne se casseront pas jusqu'au jour de la résurrection ! », c'est-à-dire « Je laisse parmi vous deux choses, le Livre de Dieu et mes propres descendants. Sachez-le, et ne vous opposez pas à eux, car, en vérité, ce sont là deux cordes qui ne se casseront pas jusqu'au jour de la résurrection ! » — Les interprétations de l'expression « la corde de Dieu » les plus correctes proposées par les gens du *tafsîr* et du *ta'wîl* sont ainsi au nombre de quatre, et les quatre s'étaient manifestées dans la noble personne du second 'Alî. Sans aucun doute possible, il constitue pour sa *silsila* une « corde de Dieu » plus forte que celle des autres *silsila*.

Il s'agit toujours encore de la transposition des données shiites sur le plan soufi ; mais l'origine alide de Hamadânî atténue la différence. La vénération des soufis pour leurs maîtres se confond ici avec le respect shiite des descendants du Prophète. Il n'est pas question encore d'imamisme ici ; Hamadânî est pour Isḥâq-i Khuttalânî le second 'Alî, non la manifestation de l'*imâm* attendu. Il y a matière ici à la naissance d'une secte autonome, non pour l'adhésion au shiisme duodécimain. D'autre part, le mouvement est encore tourné vers le passé, son héros est un maître disparu. C'est pourquoi, malgré toutes les hyperboles dont il use pour exalter la mémoire du maître, malgré toutes les idées extrémistes qu'il recèle, le mouvement ne sort pas encore de l'orthodoxie.

Un pas de plus et la frontière indéterminée qui sépare les deux confessions sera franchie, sans que pourtant la rupture soit totale (187). Ce sera Isḥâq Khuttalânî qui accomplira ce pas, lorsqu'il aura trouvé un héros plus jeune que lui qui prendra la tête d'un mouvement messianique et le proclamera l'*imâm* attendu. Ce sera l'auteur même de l'*Insân-nâma*, le Sayyid Muḥammad b. 'Abdallâh Laḥsâ'î (ou al-Aḥsâ'î) à qui il conférera le titre de Nûrbakhsh.

V

A part l'article de Margoliouth dans l'Encyclopédie de l'Islam (188), basé surtout sur la notice de Shushtarî (189), Nûrbakhsh n'a guère été étudié en Europe. Les quelques remarques qui suivent ne prétendent être qu'un

(187) Dans son *Insân-nâma* mentionné Nûrbakhsh cite l'*imâm* Shâfi'î, ms. c. 83 b ; et rappelons encore que le récit de la conversion de Hamadânî au shâfi'isme est rapporté par un disciple d'Isḥâq Khuttalânî.

(188) Vol. 3, 1028.

(189) *Majâlis al-mu'minîn.*

premier essai, basé sur des matériaux forcément restreints et ne concernent qu'un aspect de sa personnalité fort complexe. J'espère être en mesure de revenir bientôt sur le sujet.

La notice de Shushtarî reste notre principale source de renseignements sur sa vie (190) ; elle est basée notamment sur la *Tadhkira* de son disciple Muḥammad b. Ḥâjî Muḥammad Samarqandî que nous ne possédons plus. Son père était un sayyid originaire d'al-Aḥsâ qui quitta son pays et vint s'établir en Khurâsân à l'occasion d'un pèlerinage au tombeau de 'Alî Riḍà. Cela paraît indiquer qu'il était originairement shiite ; al-Aḥsâ est en effet un vieux centre shiite et sera, tout le long de l'époque safavide, le grand pourvoyeur de *'ulamâ* imamites qui manqueront en Iran fraîchement gagné à cette forme de l'islam (191) : c'est de là que viendra encore le fondateur de l'école shaikhî, le *shaikh* Aḥmad al-Aḥsâ'î. Contrairement à 'Alî-i Hamadânî, Nûrbakhsh a des attaches shiites dans sa famille et on ne pourra plus parler chez lui de tendances shiites, mais du shiisme qu'il tente d'adapter au sunnisme qui prédomine dans son milieu.

C'est donc dans le Khurâsân, à Qâ'in, que naît le Sayyid Muḥammad, en 795 de l'hégire. Sachant le Coran par cœur dès l'âge de sept ans, il devient rapidement murîd d'Isḥâq Khuttalânî, lui-même disciple de 'Alî-i Hamadânî. Il progresse rapidement dans la voie mystique jusqu'au jour où son maître a en rêve la révélation de ses qualités extraordinaires. Il lui confère le *laqab* de Nûrbakhsh et lui rend hommage en tant que descendant du Prophète ; bien qu'il soit son disciple, il est en réalité son maître. En même temps, il lui confère la *khirqa* de 'Alî-i Hamadânî. C'est sans doute en même temps qu'il lui fait revendiquer la qualité d'*imâm* et de Mahdî. Mais Nûrallâh, qui veut faire passer aussi bien Nûrbakhsh que son maître pour des imamites orthodoxes, n'en parle que plus tard et tend à minimiser le fait : tout comme les différents prétendants shiites qui s'étaient soulevés contre les abbasides avaient revendiqué ce titre pour pouvoir combattre plus efficacement les usurpateurs, Isḥâq ne l'aurait conféré à Nûrbakhsh que pour l'inciter à la lutte contre l'usurpateur Shâhrukh.

(190) Le Dr Minasian possède un manuscrit (côte 155 B) qui contiendrait, selon une notice au premier feuillet, un *Sharḥ-i ḥâl-i Sayyid Muḥammad Nûrbakhsh*. Le manuscrit contient, en outre, *Risâla-Khwâja'Abd al-Malik ba-su'âlât-i qâḍî Hasan az Gujarât* ; et *Mu'nis al-fuqarâ* du *shaikh* Nûr. Malheureusement il ne s'agit pas de Nûrbakhsh, mais d'un sayyid indien, nommé également Muḥammad qui prétendit être le Mahdî.

(191) Cf. Minorsky, *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, p. 196.

En tout cas, après avoir rendu hommage à Nûrbakhsh, Isḥâq incite le même jour douze de ses disciples à l'imiter. Tous les autres le feront, à l'exception de Sayyid 'Abdallâh Barzishâbâdî Mashhadî qui est absent ; plus tard, il refusera expressément de se joindre aux autres. D'après la tradition postérieure, cela provoque un schisme parmi les Kubrawis (192). Ayant appris l'attitude adoptée par Barzishâbâdî, Isḥâq aurait dit : « *dhahaba 'Abdallâh* », 'A. est parti'. De ces paroles dériverait le nom de ses adhérents, les Dhahabîya (193) ; l'auteur des *Ṭarâ'iq al-ḥaqâ'iq* appelle ces derniers, qui existent encore de nos jours et ont leur centre à Shîrâz, *Dhahabîya-i ightishâshîya*, pour les distinguer des anciens Kubrawîya qu'il désigne comme *Dhahabîya-i kubrawîya* (194).

Ces affirmations ont provoqué, il y a quelque soixante ans, au moment de la parution des *Ṭarâ'-iq*, la réaction du chef d'alors des Dhahabîya, Majd al-ashrâf qui publia un petit traité de Barzishâbâdî (195) en le faisant précéder d'une introduction où il s'efforçait de démontrer que la majorité des élèves d'Isḥâq Khuttalânî ne rendirent pas d'hommage à Nûrbakhsh et que ce sont les Dhahabîya, et non les Nûrbakhshîya, qui sont les successeurs légitimes des anciens Kubrawîya.

Il est difficile de se prononcer ici dans un sens ou dans l'autre, surtout sans pouvoir disposer de documents, qui existent, sur les Kubrawîya de l'Asie centrale et des Indes où l'ordre a continué à exister pendant longtemps encore. Les destinées du soufisme en Iran, à l'époque safavide, sont encore très peu connues ; sa persécution sous Shâh Sultân Ḥusain et les troubles consécutifs à l'invasion afghane l'ont éliminé d'une grande partie du territoire. Sa reconstitution au début de l'époque qadjare n'a pas suivi les mêmes lignes que son implantation antérieure. L'historiographie officielle a pourtant projeté dans le passé l'état existant au XIIIe siècle de l'hégire ce qui finit par embrouiller la perspective. Des maîtres soufis, voire des *'ulamâ* de l'époque

(192) Cf. Meier, *Die Fawâ'iḥ*, 251 ; l'autorité principale est ici Ma'sûm 'Alî Shâh, *Ṭarâ'iq al-ḥaqâ'iq*, vol. 2, qui n'est pas favorable aux Dhahabîya.

(193) Les Dhahabîya dérivent leur nom de *Silsilat al-dhahab* « la chaîne d'or », c'est-à-dire la succession des *imâm-s* de la maison du Prophète. Dans cette signification l'expression revient dans l'*isnâd* naqshbandi.

(194) Le nom officiel de la *ṭarîqa* est *ṭarîqa-i 'alîya dhahabîya muṣṭafavîya murtaḍawîya riḍawîya mahdawîya kubrawîya*.

(195) *Risâla-i Kalimîya*, Shîrâz, vers 1302 h. Cet opuscule est très rare, j'ai pu le consulter quelques instants à la bibliothèque du *khânqâh* dhahabî de Téhéran au printemps 1958. — Shushtarî rapporte qu'à son époque, dans le Khurâsân, on appelait les adhérents de Barzishâbâdî *ṣûfîya*, ceux de Nûrbakhsh *nûrbakhshîya*.

safavide ayant eu des penchants pour le mysticisme, sont ainsi revendiqués par plusieurs congrégations à la fois (196).

Quoi qu'il en soit, le schisme paraît avoir été beaucoup moins profond que ne le laisse croire la tradition. La *Manqabat al-jawâhir* est, nous l'avons vu, l'œuvre d'un élève de Barzishâbâdî ; or, Isḥâq-i Khuttalânî y est souvent cité, parfois avec le titre du « roi des martyres », *shâh-i shahîdân* (197).

Il fut, en effet, assassiné par des envoyés de Shâhrukh qui, alarmé par les prétentions de Nûrbakhsh et de son maître, voulut s'emparer de leurs personnes. Isḥâq tué, Nûrbakhsh, fait prisonnier, fut amené à Hérat. Sa vie sera désormais une série de détentions, d'évasions, d'exils dans des régions montagneuses. En 840 de l'hégire, pour recouvrer sa liberté, il cède à Shâhrukh, monte en chaire et renonce à ses prétentions au califat. Il finit par se retirer à Ray où il meurt en 869 de l'hégire.

Nûrallâh mentionne deux de ses écrits, une profession de foi et *al-Fiqh al-aḥwaṭ* dont il cite un passage admettant la licéité du mariage *mut'a*, qui est devenu un trait distinctif du droit shiite (198). Je n'ai pu voir aucun manuscrit de cet écrit, il m'a été par contre possible de consulter quelques autres de ses ouvrages, dont voici la liste qui n'a pas la prétention d'être complète ; des recherches systématiques permettront sans doute de l'allonger considérablement :

1) *Risâla-i makârim al-akhlâq* (en persan) : Esad Efendi 3702, 43 a-45 a ; Paris, Bibl. nat., Persan 39, ff. 60 b-62 a.

2) *Risâlat al-i'tiqâdîya* (en arabe) : Esad Efendi 3702, 45 b-49 b (199).

3) *Risâla-i ma'âsh* (en persan) : Esad Efendi 3702, 57 b-61 a ;

4) *Risâla-i mi'râjîya* (en persan) : Esad Efendi 3702, 61 a-68 b ; Université de Téhéran, Fond Bâstânî, 1111, p. 47-66.

5) *Kitâb nûr al-ḥaqq* (en persan) : Esad Efendi 3702, 69 b-85 a ; Shehid Ali Pasha 1368, 61 b-74 a ; Shehid Ali Pasha 1505, 138 b-159 a ; lithographié

(196) L'auteur des *Ṭarâ'iq* mentionne quelques grands noms de l'époque safavide comme Muḥsin Faiḍ-i Kâshânî etc. parmi les Nûrbakhshîya, mais donne leur biographie parmi les N'imatullâhîya. Aujourd'hui ils sont également revendiqués par les Dhahabîya. — Il y a lieu d'observer ici que les Nûrbakhshîya semblent avoir été la congrégation soufie dominante en Iran à l'époque de Majlisî. Dans un ouvrage de polémique antisoufie, *Tuḥfat al-akhyâr*, son maître Muḥammad Ṭâhir Qummî écrit (éd. Téhéran, 1336 h.s., p. 202) : « Ce n'est pas un secret que les partisans de Ḥallâj et de Bistâmî comprennent plusieurs *silsila* ; mais la *silsila-i nûrbakhshîya* est celle que les habitants de l'Iran ont bien accueillie... » — Dans son *'Ain al-ḥayât* (éd. Téhéran, 1333 h.s./1373 h.q., p. 244) Majlisî cite Nûrbakhsh comme l'exemple particulièrement répugnant de l'impiété des soufis.

(197) Ainsi §§ 18, 25, 32.

(198) Sur ce point cf. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 266 s.

(199) A paraître dans mes *Professions de foi de deux Kubrawiya*.

en marge des pages 120-140 du *Sab' al-mathânî* de Najîb al-Dîn Riḍà à Shiraz en 1342 de l'hégire.

6) *Risâlat al-hudà* (en arabe) : Esad Efendi 3702, 85 b-108 b ; Fatih 5367, 101 b-129 a.

7) *Risâla-i silsilat al-dhahab* (en persan) : Bâstânî 1111, p. 37-46.

8) *Insân-nâma* (en persan) : Paris, Bibl. nat., Persan 39, 82 b-88 a (200).

9) *Kashf al-ḥaqâ'iq* Paris, Persan 39, 62 r°-64 v°.

10) *Kashf al-ḥaqîqa fî bayân 'awâlim al-kathra wa-'l-waḥda, mathnawî* persan, presque 30 000 *bait*, lithographié en Iran en 1345 h. — Il m'est impossible de me prononcer sur le caractère authentique ou non de cet ouvrage, d'un shiisme prononcé.



De ces écrits, les plus importants pour nous ici sont les n°s 2 et 6. Le premier constitue la profession de foi de Nûrbakhsh, le second revendique sa qualité de Mahdî. Nous les examinerons maintenant l'un après l'autre.

La *Risâlat al-i'tiqâdîya* est une profession de foi du type soufi. Dédiée à un prince d'origine alaouite, elle se distingue par sa volonté de concilier les différents courants islamiques et de trouver un terrain d'entente entre eux. L'expérience mystique et la *walâya* y jouent un rôle important. En ce qui concerne l'essence de Dieu, ses attributs, actions et effets, l'auteur établit une équivalence entre les termes utilisés par les prophètes, les *awliyâ* et les philosophes qui, avec des mots différents, veulent tous dire la même chose (201).

Le souci de l'Unité islamique qui animait Simnânî est toujours apparent. Le bien et le mal viennent-ils de Dieu ou de l'homme, ou des deux à la fois ? Il n'y a pas à choisir entre les trois réponses à donner à cette question, chacune est vraie d'un certain point de vue. Selon certains, le Coran est créé, selon d'autres incréé : chacun a raison d'un certain point de vue ; se trompent seulement ceux qui affirment l'une des deux éventualités comme exclusive de l'autre. Ce qui est écrit, prononcé, appris par cœur est incréé, l'écriture, les lettres et les sons sont créés. Position asharite, non shiite. Il est inadmissible d'excommunier aussi bien celui qui affirme le caractère créé du Coran

(200) Meier, *Die Fawâ'iḥ*, 124, n. 4, mentionne un ms. de l'*Insân-nâma* à Istanbul, Fatih, 3712 ; je n'ai pas pu voir ce ms. lors de mon passage à Istanbul en automne 1958 ; le ms. qui porte actuellement cette cote contient un ouvrage différent.

(201) Propos analogue à celui d'un 'Azîz-i Nasafî qui, dans ses écrits, rapporte les doctrines de différents groupes islamiques sans prendre position, au moins la plupart du temps.

que celui qui affirme le contraire. Les gens simples ne doivent pas se lancer dans les discussions théologiques, ils risqueraient de faire des hérésies. Qu'ils se contentent d'accomplir leurs obligations religieuses !

Le même désir de conciliation est apparent dans l'attitude de Nûrbakhsh envers le problème de l'union mystique. La solution qu'il en propose est plus ou moins classique, basée sur la comparaison avec un morceau de fer mis dans le feu : aussi longtemps qu'il y est, il peut dire : Je suis le feu. Si on l'en retire, il mentirait en affirmant la même chose. Les Prophètes et les *awliyâ* peuvent revêtir des attributs de Dieu en extase, mais ne deviennent pas Dieu. Les deux affirmations en apparence opposées, « La vision de Dieu est impossible pour l'homme tant qu'il reste homme » et « La vision de Dieu est possible » sont également vraies, leur différence est purement verbale. Car Dieu se voit lui-même et celui dont Il illumine de Sa lumière la vision Le voit.

La doctrine de la triple résurrection intérieure qui marque les étapes de la *ṭarîqa* est typiquement soufie, comme l'est l'insistance sur le parallélisme entre la *sharî'a* et la *ṭarîqa*.

Si nous exceptons certains détails — telle la position asharite sur le problème du Coran — et le désir d'insister sur ce qui unit les différents courants plutôt que sur ce qui les sépare, la *'aqîda* de Nûrbakhsh est shiite.

Ainsi, comme exemple de locution théopathique (*shaṭh*) ce ne sont plus les paroles de Ḥallâj ou de Bisṭâmî qui sont données, mais celles que la *Khuṭbat al-bayân* attribue à 'Alî (202). Le Prophète Muḥammad est désigné comme le « maître de l'époque de la lune et de la conjonction des deux astres ~~du siècle des Alaouites~~ » (*ṣâḥib daur al-qamar wa-ṣâḥib qirân al-'alawwiyîn*). Les quatre califes orthodoxes ne sont pas mentionnés, on trouve en revanche quelques mots sur la théorie de l'imamat :

Il faut que tu croies que l'imamat comporte deux espèces, l'absolue et la relative. L'absolue possède tous les attributs de l'imamat, formels ou idéaux, ses conditions et ses fondements. Les conditions pour être *imâm* sont : sexe masculin, condition libre, majorité, jouissance de la raison, courage, ascendance quraïshite. Ses attributs formels sont : descendance de Fâtima, science, piété, courage, générosité. Ses bases sont : science parfaite, *walâya* complète, sayyidat authentique, pouvoir étendu. Toutes ces qualités n'ont pas été réunies en une seule personne depuis 'Alî b. Abî Tâlib jusqu'à nos jours. L'*imâm* parfait authentique est celui qui possède toutes les qualités mentionnées ; celui qui n'en possède qu'une partie n'est *imâm* que dans la mesure où il les possède. Son imamat est relatif. — J'ai confiance

(202) Cf. le texte publié par Abdurraḥmân Badawî, *al-Insân al-kâmil fî 'l-islâm*, 109 ss.

et bon espoir en ton intelligence, connais les *imâm-s* passés et celui qui viendra, et aide-le à remporter la victoire décisive !

Cela n'est pas très clair. La distinction entre les bases (*arkân*) de l'imamat, ses attriduts et ses conditions semble impliquer l'existence de plusieurs sortes d'imamat, plus ou moins parfaites. Les « conditions » correspondent bien à la théorie sunnite courante, ce qui paraît légitimer *a posteriori* le califat abbaside. Seuls les *arkân* sont spécifiquement imamites ; encore convient-il de souligner que la limitation à 'Alî de la plénitude d'imamat n'est pas entièrement orthodoxe. Il est possible d'évoquer ici la doctrine de Simnânî dont le propos est analogue ; tout en soulignant la position exceptionnelle de 'Alî, il admet la légitimité des trois autres califes orthodoxes. Seulement Simnânî part des positions sunnites, tandis que Nûrbakhsh, par contre, prend comme point de départ la théorie shiite de douze *imâm-s* : ainsi que le montre la *Risâlat al-hudà*, c'est avant tout aux *imâm-s* shiites autres que 'Alî et Mahdî qu'il songe en parlant d'imamat relatif (203).

La théorie de l'imamat se conjugue avec celle de la *walâya* :

Il faut que tu croies que les *awliyâ* sont héritiers des prophètes, parce qu'ils sont des savants qui pratiquent et des savants divins. Ce que le Prophète — que Dieu le bénisse, Lui et sa Famille — a dit : « Les savants sont héritiers des Prophètes » concerne précisément ce groupe. Dans la communauté de Muhammad leur nombre dépasse trois cent mille ; le monde n'est jamais sans eux, même pour un clin d'œil, conformément à ce que (le Prophète) — que Dieu le bénisse ! — a dit : « Si les justes n'existaient pas, les méchants périraient. » Leur Adam est 'Alî, leur sceau Mahdî.

La foi aux *awliyâ* est aussi nécessaire dans la *ṭarîqa* que la foi aux Prophètes dans la *sharî'a*.

Nous avons déjà vu cela chez Kubrà, chez Simnânî ; comme chez eux, les vrais héritiers du prophète sont les *awliyâ*, les soufis. Ils se trouvent dans la position des *ahl al-bait* et constituent comme la famille du prophète élargie. 'Alî est le premier *walî*, Mahdî sera le dernier ; les dix autres imâm en font partie, mais ne constituent qu'une petite partie des trois cents mille saints.

Ainsi, malgré tous les changements de *'aqîda*, certaines représentations fondamentales ne changent pas, et la conception de la *ṭarîqa* reste toujours pareille.

(203) V. plus bas, p. 135.

***

La *Risâlat al-hudà* présente un intérêt beaucoup plus considérable. Son propos est de prouver la qualité de Mahdî de l'auteur (204).

Après avoir constaté qu'il est très difficile de reconnaître un *walî*, l'auteur dit qu'il est encore plus difficile de reconnaître un *walî* parfait. C'est pourquoi il est nécessaire pour lui d'exposer les paroles des autres qui le concernent et de donner les preuves de son imamat. Car, ainsi que l'a dit le Prophète, celui qui meurt sans avoir connu l'*imâm* de son temps, meurt comme un païen. Le Mahdî sera un descendant de Fâṭima, son nom et sa *kunya* seront les mêmes que ceux du Prophète, il sera un ḥusaïnite, sa taille ne sera ni trop grande ni trop petite, il viendra du Khurâsân et commencera sa mission lorsqu'il aura entre trente et quarante ans. Tous ces *ḥadîth* — et quelques autres — peuvent s'appliquer à Nûrbakhsh.

Le Prophète n'est pourtant pas le seul à avoir prédit son avènement. D'autres garants de sa mission sont cités : 'Alî, Ibn 'Abbâs, ainsi que des Soufis comme Ibn 'Arabî, Sa'd al-Dîn Ḥamû'î, Najm al-Dîn Dâya, 'Alâ' al-Dawla Simnânî, Maḥmûd Mazdaqânî, Muḥammad Adhkânî. Certaines de ces prédictions fournissent des renseignements historiques sur la personne de l'auteur : ainsi Ḥamôya aurait prédit son avènement pour l'année 826 de l'hégire, et le même chiffre peut-être obtenu si l'on calcule le chiffre donné par Dâya en années solaires. C'est encore le même chiffre qu'aurait donné Naṣîr al-Dîn Ṭûsî en citant, dans un poème persan, le sage Jâmâsp : la fin du cycle de Muḥammad aura lieu le vendredi 15 rajab 826 (205).

Nûr al-Dîn 'Abd al-Raḥmân al-Quraïshî aurait eu le 27 muḥarram 795 une vision selon laquelle le Mahdî était né : c'était bien le jour de la naissance de Nûrbakhsh.

Ibn 'Abbâs prédit que la mère de Mahdî serait une princesse turque, et Ibn 'Arabî indiqua que l'un de ses parents serait d'origine arabe, l'autre un *'ajamî*.

Finalement, Aḥmad al-Quraïshî aurait vu en ramaḍan 856 Sa'd al-Dîn Ḥamôya qui lui aurait dit que l'*imâm* attendu sortirait la même année de

(204) J'espère être bientôt en mesure d'éditer ce texte.

(205) Le ms. Aya Sofya 4795, qui contient plusieurs ouvrages soufis dont le dernier est daté du 5 dhû 'l-hijja 854, et qui fut copié à Hérat, a aux ff. 324 b-326 a, un fragment en vers *mathnawî* intitulé *Jâmâsp-nâma az guftâr-i Khwâja Naṣîr Ṭûsî* et parlant notamment de Mahdî dont l'avènement est prédit pour après 800 h. (*cû dawrân ba-hashtṣad sanîn ûftad *zamâna ba-Mahdî qarîn ûftad*).

son occultation, qu'il ne réussirait pas dans son entreprise et l'abandonnerait déçu ; qu'il recommencerait et réussirait. La première partie de cette prédiction s'étant vérifiée, Nûrbakhsh attend avec confiance la réalisation de la seconde.

La dernière notice permet de dater approximativement le traité : il a dû être composé quelque temps après 856.

Plus intéressant du point de vue historique que ces prédictions est ce que Nûrbakhsh rapporte sur ses contemporains, et notamment sur son maître :

Mon shaikh, maître et appui, le *murshid* divin, Isḥâq b. Arâmshâh al-Khuttalânî — que Dieu sanctifie son mystère ! — me dit : Il me fut dévoilé que tu es le Mahdî promis pour la fin des temps. Il me rendit hommage et me dit : « N'aie pas peur. J'atteste que tu es l'*imâm* promis. Je te servirai de rançon, mais toi, Dieu te protégera des hommes. Mais le malheur est le lot des prophètes et des *awliyâ*, et il y a là une sagesse profonde. » Et il fit de sa tête ma rançon. Il dit également : « J'ai vu la perfection de Joseph le juste infuser en toi. » Il dit encore : « J'ai aperçu que tes pieds étaient de lumière et que cette lumière éclairait tout endroit où tu arrivais » (ou « éclairait le monde »). — Il dit, une nuit pendant les *arba'în*, à ceux qui étaient assis dans la clausure : « Venez ! » Il vinrent, je vins avec eux. Il dit alors aux présents en me désignant : « Extérieurement ce Muḥammad est mon *murîd*, mais en réalité il est mon *shaikh*. » La même nuit il mit sur moi la *khirqa* de son *shaikh* dans laquelle il avait quitté ce monde périssable pour le monde durable d'en-haut. Dans la même clausure mon *shaikh* vit son *shaikh*, le Sayyid 'Alî-i Hamadânî — que Dieu sanctifie son mystère ! — qui lui ordonna de faire manger aux novices du *ḥalwâ*, mais oublia ce qu'il avait vu. Or, j'avais ordonné la même nuit — c'était la dixième — au domestique Yusûf de cuire un *ḥalwâ*. Lorsque le domestique lui mit du *ḥalwâ* dans les mains, il se souvint de sa vision, m'appela et me demanda : « Qui est-ce qui a ordonné au domestique de préparer du *ḥalwâ* ? » — Je dis : « C'est moi qui l'ai ordonné. » — Il raconta ce qu'il avait vu et fut surpris par ce qu'il voyait de moi. — Une autre fois, lors de la même clausure, j'ai empêché quelques garçons d'entrer dans l'édifice où se trouvaient les clausures, mais je ne les ai pas empêchés de servir à la cuisine. Mon *shaikh* ne m'a pas entendu les empêcher ; il vit son *shaikh* chasser quelques garçons du *khânqâh*. La nuit il raconta sa vision. Certains parmi les présents se mirent à sourire. Il leur demanda pourquoi ils souriaient. Ils répondirent : « C'est cet homme qui les chassa », et me désignèrent. Une autre fois je fis quelque chose et n'en parlai absolument pas ; or, lui, il voyait que son *shaikh* le faisait. Il dit à plusieurs reprises en prison, avant son martyr : « Aucun tyran ne pourra faire du mal même à un poil de ton corps. » Cela s'est vérifié jusqu'à maintenant.

Pour Isḥâq, Nûrbakhsh n'est pas seulement l'*imâm* attendu, il est aussi une nouvelle manifestation de son maître 'Alî-i Hamadânî. Positivement, cela souligne la continuité d'idées et d'aspirations dans le groupe kubrawî dont il fait partie.

D'autres qu'Isḥâq affirment leur conviction que Nûrbakhsh est l'*imâm* attendu (206) :

Mon maître en soufisme et en *ḥadîth*, qui m'a formé et qui m'expliquait mes visions, Maḥmûd al-Kâmil — que Dieu sanctifie son mystère ! — dit : « J'étais plongé en contemplation et je te vis assis sur un trône, ayant sur ta tête la coiffure qui est habituelle chez les Alaouites. Tu avais sur tes mains dix perles dont certaines n'avaient pas un éclat parfait. Des gens te repoussaient et d'autres te rendaient hommages. Nous en devînmes certains que c'était toi l'*imâm* promis.

Le pillier de ceux qui sont arrivés au but, le modèle des maîtres du dévoilement certain, Khalîlallâh b. Rukn al-dîn al-Bughlânî — que Dieu sanctifie son âme ! — dit : « Je vis l'envoyé de Dieu — que Dieu le bénisse et préserve ! — qui disait aux hommes en te désignant de sa main : exaltez mon descendant, rendez-lui hommage et soyez certains que c'est lui celui que je vous ai promis. »

Le gnostique maître du dévoilement Muḥammad b. 'Alî b. Bahrâm al-Qâ'inî — que Dieu sanctifie son mystère ! — dit : « Je vis l'Envoyé de Dieu — que Dieu le bénisse et préserve ! — et l'interrogeai au sujet d'un problème concernant les *ḥaqâ'iq*. Il dit : « Personne « ne connaît toutes les choses dans leur essence sauf le Mahdî », et il te désigna de sa main. » Une autre fois il entendit du monde supérieur : « En vérité, les ennemis de Muḥammad prénommé Nûrbakhsh périront de la même façon que ceux qui sont à Qunduz. » Il me demanda qui était à Qunduz, et je le lui dis. Environ quinze jours plus tard arriva la nouvelle que l'ennemi qui était à Qunduz périt ainsi que Dieu nous l'avait promis et qu'il nous l'avait annoncé. — Une autre fois nous nous étions enfuis devant l'oppression dans les montagnes d'Alburz. Nous nous retirâmes dans la solitude et y restâmes pendant quarante jours. Des peines nombreuses, la pression de malheurs, la persécution par les ennemis brouillèrent son esprit et il me dit : « La revendication de l'imamat ne nous a apporté que des ennuis. » Je lui dis : « Tourne-toi vers le monde caché, si tu en reçois une indication qu'il faut renoncer à l'imamat, tu le feras. » Il s'y tourna et entendit que le Mahdî était vivant. Il alla vers lui et rencontra des hommes. Lorsqu'il y fit entré et qu'il fut en mesure de discerner son visage, il me vit monté sur un cheval et fut convaincu que c'était moi l'*imâm* promis. Il me raconta sa vision, et dit : « Nous ne pouvons éviter les malheurs ni échapper aux souffrances. » Nous nous confiâmes donc à Dieu. En vérité, Dieu aime ceux qui se confient à Lui.

D'autres encore eurent des visions au sujet de Nûrbakhsh (207) ; tous furent assurés de la vérité de sa mission et que ses ennemis périraient. Certains périrent effectivement ; d'autres périront sans doute dans un proche avenir, du moins le Sayyid l'espère.

En attendant, il tarde à s'emparer du pouvoir ; mais c'est que sans doute son temps n'est pas encore venu, qu'il ne lui est pas encore donné d'exercer un pouvoir temporel. Un de ses proches, Muḥammad al-Hamadânî n'a-t-il

(206) Ms. Fatih, 106 a, l. 17, b, l. 21/Esad Efendi, 88 b, l. 19, 89 a, l. 14.
(207) Ms. Fatih, 106 a, l. 21, 107 b, l. 17/Esad Efendi, 89 a, l. 15, b, l. 18.

pas eu la révélation qu'il vivrait 88 ans, c'est-à-dire 91 années lunaires (208) ? Comme, selon d'autres prédictions, son règne ne devra durer plus de sept à neuf ans, c'est octogénaire seulement qu'il obtiendra la royauté.

Dans la suite de son écrit, Nûrbakhsh allègue d'autres preuves de sa qualité de Mahdî. Il a eu lui-même de nombreuses visions qui l'attestent, et des signes dans les cieux disent la même chose (209).

Il passe ensuite aux preuves intellectuelles (*'aqlîya*). La principale est qu'il n'y a personne d'autre qui puisse s'enorgueillir d'avoir formé en quarante ans autant d'élèves éminents, dans tous les pays depuis le Cachemire jusqu'à Rûm. Leur liste est longue et occupe la plus grande partie de l'ouvrage (210).

Suivent alors de nouvelles considérations sur sa propre excellence, et notamment des réflexions sur le quadruple sens de l'expression « la corde de Dieu » que nous avons déjà vues à propos de 'Alî-i Hamadânî (211). Voici leur conclusion (212) :

Mais lorsque quelqu'un connaît par cœur le livre de Dieu, est savant en *sharî'a*, *murshid* en *ṭarîqa* et appartient à la famille de l'Envoyé de Dieu, les attributs de la « corde de Dieu » sont réunis en lui et, s'attacher à lui, c'est s'attacher à la corde de Dieu, ce qui est recommandé. Lorsque ces attributs sont réunis chez quelqu'un et ne le sont de la même façon en personne d'autre sur la surface de la terre, il est vraiment indispensable de s'attacher à lui et il n'est pas permis de s'attacher à quelqu'un d'autre. Quand donc Dieu a voulu que je me manifeste, il me distingua dans mon temps par la réunion (de ces quatre attributs) et me mit à part des autres hommes de mon époque, alors que si, depuis l'orient de la terre jusqu'à son occident on trouvait à notre époque quelqu'un d'autre que moi capable de résoudre les difficultés posées par la *sharî'a*, la *ṭarîqa* et la *ḥaqîqa*, mon imamat serait faux.

Ceci est un préalable pour éliminer la tyrannie et étendre le tapis de la justice, ainsi que l'a promis l'Envoyé de Dieu — que Dieu le bénisse et préserve ! — Car si quelqu'un occupe le siège de l'imamat et qu'il se trouve à son époque quelqu'un de plus parfait que lui, il est injuste envers celui-ci, et l'injustice reste ; et la promesse n'est pas ainsi. L'*imâm* promis ne saurait être injuste. Un injuste qui prétendrait à l'imamat serait le plus injuste des injustes...

L'auteur rappelle maintenant quelques versets et *ḥadîth* recommandant l'amour de la famille du Prophète et l'attachement à l'*imâm* attendu, ce qui lui fournit l'occasion d'une polémique contre les 'Abbasides et aussi de

(208) Ms. Fatih, 107 b, l. 18, 108 a, l. 11/Esad Efendi, 89 b, l. 18 — 90 a, l. 2.
(209) Ms. Fatih, 108 a, l. 11. b, l. 20/Esad Efendi, 90 a, l. 2 — b, l. 1.
(210) Ms. Fatih, 109 a, l. 11, 134 a, l. 2/Esad Efendi, 90 b, l. 9 — 105 b, l. 4.
(211) Plus haut, p. 123 s.
(212) Ms. Fatih, 135 a, l. 10 — b, l. 6/Esad Efendi, 106 a, l. 14-25.

quelque pointe à l'adresse de l'imamisme duodécimain, bien qu'il exalte la personne des douze *imâm-s* (213) :

Sachez ô croyants que les émirs abbasides inventèrent des fables au sujet de l'*imâm* et les mélangèrent aux *aḥâdîth*. Elles sont toutes contraires à la raison et en majorité absurdes pour celui qui sait reconnaître l'absurde, c'est-à-dire au chercheur de la vérité qui connaît la réalité des choses telles qu'elles sont. Mais celui qui ne connaît pas de science certaine et d'expérience certaine (*'ain al-yaqîn*) les choses, sa raison est comme celle d'un garçon et il ne discerne pas entre l'absurde et le possible, accepte la tradition qu'il a entendue, sans savoir si elle est profitable ou nuisible. Ainsi celui qui proclame son amour des *ahl al-bait* pense que l'acceptation des fables abbasides constitue la perfection de l'attachement et la rectitude des croyances. Il est trompé par leur ruse, parce qu'ils ne proclament pas leur haine mais la déguisent en amour, et transforment des fables en *aḥâdîth*. La raison répugne à énumérer leurs fables ; le critère de leur justice est constitué par les états des prophètes et de leur sceau et ceux des *awliyâ* et de leur Adam : ce que ceux-ci n'avaient pas, il ne l'aura pas, car il est issu d'eux.

Les deux fables les plus énormes sont : l'histoire de Ḥamza qui concerne le passé et celle de Mahdî qui concerne l'avenir. Toutes les deux servent pour diffamer et calomnier les Alides : la première, afin qu'ils n'exaltent pas la prouesse de 'Alî, la seconde, afin qu'il n'acceptent aucun Alide comme *imâm* après les douze. La limitation du nombre des *imâm-s* à ce chiffre est également une de leurs impostures.

Mais ces *imâm-s* se distinguent des autres *awliyâ*, *'ulamâ* et Alides par leurs vertus. La première en est qu'ils réunissaient au sayyidat authentique extérieur, une science parfaite et une *walâya* complète. Pour ce qui est de l'authenticité de leur sayyidat, elle est manifeste et n'a pas besoin de preuve. Quant à la perfection de leur science, le fait que les *mujtahid* étaient leurs disciples la prouve. Les deux témoignages les plus forts de la perfection de leur *walâya* sont : premièrement, le fait que tous les *awliyâ* se rattachent à eux et que personne d'autre n'y a part ; deuxièmement, le témoignage de grands *awliyâ*, comme 'Alâ' al-Dawla Simnânî selon qui l'*imâm* Muhammad b. Hasan al-'Askarî était *quṭb*. Ce fait prouve l'excellence d'eux tous en *walâya*, car la perfection de l'apprenti implique nécessairement la perfection du maître.

Une autre (de leurs vertus est) : les pilliers de l'imamat sont au nombre de quatre : science, *walâya*, sayyidat et pouvoir royal. Mais il n'y a pas eu d'*imâm* après 'Alî dont l'imamat fut basé sur ces quatre pilliers. Quant aux autres imam-s des ahl al-bait, leur imamat était basée sur les trois pilliers de la science, de la *waâya* et du sayyidat, car après 'Alî aucun des douze *imâm-s* n'a réussi à obtenir le pouvoir royal. Mais par ces trois pilliers ils surpassaient également les autres *awliyâ'* et *'ulamâ'*. L'*imâm* promis disposera, comme 'Alî, de tous les pilliers.

Une autre : J'ai parcouru les histoires des prophètes et des *awliyâ'* dans la mesure du possible et je n'ai ni vu ni entendu parler de onze prophètes ou *awliyâ'* qui se suivent de père en fils sans interruption, à l'exception de ces *imâm-s* — sur eux salut de Dieu et salut de l'Envoyé de Dieu !...

(213) Ms. Fatih, 136 a, l. 7, 137 a, l. 7/Esad Efendi, 106 b, l. 15, 107 a, l. 18.

Après une poésie et une prière pour l'intercession des douze *imâm-s*, Nûrbakhsh continue, en exposant son point de vue sur l'*imâm* attendu et ses rapports avec Muḥammad b. al-Ḥasan al-'Askarî (214) :

Mais la manifestation de Muḥammad b. al-Hasan n'est possible que par apparition (*burûz*). Son corps matériel est aujourd'hui dans le même état que ceux de ses nobles pères et de ces grands ancêtres. L'apparition est autre chose que la réincarnation (*tanâsukh*), je l'ai exposé précédemment. Ce qui a été dit : « Il n'y a pas d'autre Mahdî que Jésus » est également vrai, par apparition, pas autrement, ainsi que Muḥammad b. 'Alî b. Bahrâm al-Qâ'inî l'a vu à Irbîl en 827 de l'hégire : Les gens se rassemblèrent et attendaient que Jésus — salut sur Lui ! — descende ce jour là du ciel. Il l'a vu descendre comme lumière, non comme corps. Il s'infusa en moi et fut saisi par moi. — La même nuit je vis que j'étais à la fois au ciel et sur terre avec mon corps humain.

Tel est le shiisme de Nûrbakhsh. Ce n'est pas l'imamisme orthodoxe qui, en limitant le nombre des *imâm-s* à douze, se fait complice de la conjuration abbaside contre les Alides. Son mouvement est révolutionnaire, il n'est pas figé dans le passé. Son but est de rénover l'islam, de lui rendre son unité et sa plénitude. Les divisions sectaires empêchent son unité de se réaliser, et tous ceux qui suivent ceux qui ne possèdent pas la plénitude de la religion provoquent des divisions. Le vrai islam, c'est le soufisme qui embrasse tous les aspects de la religion (215) :

Sachez, ô savants divins, que la *sharî'a*, la *ṭarîqa* et la *ḥaqîqa* forment ensemble la totalité de la religion muḥammadienne, conformément à ce qu'il dit — que Dieu le bénisse et préserve ! — : « La *sharî'a* est mes paroles, la *ṭarîqa* mes actions, la *ḥaqîqa* mes états (216) » — Celui qui n'est expert qu'en *sharî'a* ne peut servir de modèle à imiter car il ne connaît qu'un tiers de la religion. Et c'est l'imitation des personnes comme les *imâm* dont l'imamat est incomplet qui provoque l'apparition de nombreuses dissensions dans cette communauté.

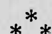
Après avoir analysé les facteurs de la corruption, Nûrbakhsh revient une dernière fois à son propre cas (217) :

Certains ignorants parmi les tyrans pensent à mon sujet que j'ai revendiqué l'imamat en cherchant les honneurs de ce monde ou pour ramasser des biens, de même que les infidèles le pensaient, au sujet du Sceau des Prophètes. Mais il n'en est ainsi, car ce n'est pas de moi-même que j'ai revendiqué l'imamat. Ce furent le pôle des *awliyâ* et les grands parmi

(214) Ms. Fatih, 137 a, l. 19, b, l. 7/Esad Efendi, 107 b, l. 3, l. 11.
(215) Ms. Fatih, 137 b, l. 7, l. 14/Esad Efendi, 107 b, l. 11-16.
(216) Cf. 'Azîz-i Nasafî, *Maqṣad-i aqṣà*, Introduction, chapitre 2, repris dans l'introduction du *Kitâb insâl al kâmil* (titre factice donné par le ms. de Vienne) et des *Manâzil al-sâ'irîn* (édition sous presse à la Bibliothèque Iranienne).
(217) Ms. Fatih, 138 b, l. 8, 139 a, l. 2/Esad Efendi, 108 a, l. 17, jusqu'à la fin de la page.

eux qui me l'ordonnèrent, voire m'y forcèrent, me rendirent hommage et y poussèrent leurs amis dans la voie de Dieu. Je ne pus résister à leurs ordres, puisqu'ils ne venaient pas d'eux, mais de Dieu, par dévoilement et inspiration.

Je jure par Dieu, je jure par Dieu, et je jure encore par Dieu que mon désir était de me cacher et de rester inconnu en parcourant les régions du monde, en imitant le second 'Alî, 'Alî al-Hamadânî — que Dieu sanctifie son mystère ! — Mais je ne réussis pas à garder ~~cette tranquillité~~ ce désir et cet état. ~~La tranquillité~~ Le désir resta dans mon cœur, et je ne peux m'opposer à ce que m'ont ordonné Dieu, son Prophète et de nombreux *awliyâ* de Dieu. Je me réfugie donc en Dieu et attends ce qu'Il m'a promis. Il est le meilleur de ceux qui donnent la victoire.



Entre Kubrà et Nûrbakhsh, en passant par Simnânî et 'Alî-i Hamadânî, l'évolution est continue. Après le soufisme sunnite aux sympathies pro-alides de Kubrà nous avons le sunnisme ouvert et tolérant de Simnânî, le sunnisme très prononcé en *sharî'a* de Hamadânî combiné avec des idées shiites extrémistes en *ṭarîqa*, l'exaltation de sa personnalité du sayyid par ses élèves, le shiisme ouvert de Nûrbakhsh. Le passage se fait insensiblement, sans reniements spectaculaires. Quelques grandes idées demeurent constantes, le souci de l'unité islamique, la supériorité du soufisme sur une religion qui se limiterait à la *sharî'a* — ce qui ne veut pas dire antinomianisme, bien au contraire —, la précellence de 'Alî, l'attachement à ses descendants.

Tout cela prépare psychologiquement l'acceptation du shiisme confessionnel et explique la facilité avec laquelle cette forme de l'islam a pu être imposée par les Safavides (218). Un mouvement comme celui de Nûrbakhsh ne pouvait survivre à la mort de son fondateur que s'il avait réussi à s'emparer du pouvoir. Autrement, son rôle devait forcément rester limité au plan du soufisme et constituer un vague ferment, parmi tant d'autres, qui ont contribué à former une sensibilité shiite. Les descendants de Nûrbakhsh se rallieront sans difficulté aux Safavides.

Le shiisme safavide ne constitue pas ainsi une rupture absolue avec le passé. Son acceptation a été préparée par des mouvements sunnites qui,

(218) Il va de soi que la revendication de l'imâmat par Nûrbakhsh ne pouvait être acceptée par l'orthodoxie duodécimaine ; elle sera le reproche le plus grave que les polémistes anti-soufis shiites formuleront à son égard, cf. p. ex. Majlisî, *'Ain al-ḥayât* (éd. 1333 h.s.) p. 244 : « Dans la chaîne qui remonte à lui (= Ma'rûf Karkhî) il y a plusieurs personnes dont il ne serait pas convenable d'exposer les croyances et les actions ; ainsi le Sayyid Muḥammad Nûrbakhsh dont il est connu que, se basant sur des livres soufis, se prétendit le Mahdî, le Maître de l'Heure et dit que les gens de cœur étaient tous d'accord là-dessus. — V. ég. Muḥammad Ṭâhir Qummî, *Tuḥfat al-akhyâr*, éd. 1336 h. s., p. 202, et jusqu'à l'ouvrage récent du Shaikh Dhabîḥallâh Maḥallâtî, *Kashf al-ishtibâh* (Téhéran, 1377 h. s.), p. 195.

sous l'influence de facteurs divers : exaltation soufie de 'Alî, la place de celui-ci dans les associations de la *futuwwa*, le rôle religieux des *sayyid*, évoluent dans un sens favorable aux idées shiites, mais passent rarement la frontière entre les deux confessions. Pour que ce passage fût accompli, il fallait en effet faire le pas auquel Simnânî s'était toujours refusé, que 'Alî-i Hamadânî n'a sûrement pas fait, dont il est douteux que même Nûrbakhsh a jamais songé à franchir : il fallait non seulement vouer un culte aux douze *imâm-s*, non seulement leur attribuer une personnalité surhumaine, mais aussi maudire et considérer comme des infidèles leurs adversaires. Mais ce pas était facile à faire. On n'avait qu'à présenter le credo shiite comme un islam plus pur, et comme ses ennemis ceux qui n'étaient, pour un Simnânî, que des adversaires de son *imâm* (219).

M. Molé.

ADDENDA

1

Il est licite de poser ici le problème d'éventuelles résurgescences zaïdites et de leur rôle dans le développement des idées shiites en Iran à l'époque qui nous intéresse ici. La doctrine de Simnânî relative au califat, telle qu'il la développe dans son *tafsîr*, peut apparaître comme transformation soufie de certaine thèses zaïdites (220) :

« Il est indispensable pour un musulman vivant dans ce monde-ci que, premièrement, il croie au monde caché ; deuxièmement, qu'il pratique le *dhikr* imitatif jusqu'à ce que, troisièmement, ce *dhikr* imitatif appris comme une habitude des parents, du maître et des compatriotes, devienne un *dhikr* louable qui amène celui qui le prononce à des fins louables

(219) Le présent article constitue le n° 6 de mes *Kubrawîyât*. Je rappelle ici les numéros qui précèdent : I. *La version persane du Traité de dix principes de Najm al-Din Kobrà*. Farhang-i Irân zamîn, 6, 1337, 38-66 ; II. *La Risâla-i futuwwatîya de 'Alî-i Hamadânî*. Sharkîyât Mecmuasî IV, 31 ; III. *Quelques documents relatifs à l'histoire ancienne de l'ordre kubrawi*, à paraître ultérieurement ; IV. *Un traité de 'Alâ' al-Dawla Simnânî sur 'Alî b. Abî Ṭâlib*, BEO, XVI, 61-100 ; V. *Professions de foi de deux Kubrawîya*, ibid., XVII.

(220) Je cite d'après le ms. Hekimoglu 54, copié le 15 Dhû 'l-ḥijja 758 h. à Ṣûfîâbâd, ce qui paraît donner toutes les garanties d'authenticité. Le passage traduit s'y trouve au f. 5 b.

et le fait pénétrer dans le secret de la *laṭīfa qālabīya* en rendant plus souple son corps humain, afin que, quatrièmement, son maître lui apprenne la *dhikr* noble, l'amène progressivement jusqu'à la *laṭīfa ḥaqqīya* de façon à ce qu'il connaisse le Grand Nom, qu'il récite celui-ci, qu'il mérite d'être admis à la Présence souveraine, qu'il réunisse la *khilāfa*, la *walāya* et la *warātha*. Or, la *khilāfa*, propre au *ẓāhir* de la prophétie, la *walāya* caractérisant la *bāṭin* de la prophétie et la *warātha* cachée dans l'essence de la prophétie ne furent réunies en personne avec la même perfection qu'en la personne de 'Alî — sur Lui salut de Dieu et salut de Son Prophète ! — : Il fut *imām* sous trois aspects. Bien que la lumière de la *walāya* et celle de la *warātha* l'emportaient en lui, la lumière de la *khilāfa* s'épanouissait en lui, le jardin (?) de la *walāya* prospérait grâce à son effort, et la puissance de la *warātha* était rendue victorieuse par son jugement. Elles étaient réunies également en Abū Bakr et 'Umar — que Dieu les agrée ! mais la lumière de la *khilāfa* et celle de la *warātha* étaient en eux plus fortes que celle de la *walāya* ; elles étaient réunies également en 'Uthmān — que Dieu l'agrée ! — mais la lumière de la *khilāfa* l'emportait en lui sur celles de la *walāya* et de la *warātha* ; il possédait ces deux lumières comme s'il était enfant des *shaikhain* et de 'Alī (*'alā ṭiflīyati 'l-shaikhain wa-'Alī*). Quant à 'Alī — que Dieu l'agrée ! — il possédait la lumière de la *walāya* par délégation du Roi Très-Haut et Ami ; il possédait la lumière de la *warātha* en tant qu'héritier du Prophète illétré — que Dieu le bénisse et préserve ! — ; il possédait la lumière de la *khilāfa* qui lui arriva des *shaikhain*. 'Umar possédait la lumière de la *khilāfa* par délégation du Vertueux le plus grand ; il possédait la lumière de la *warātha* par acquisition de 'Alī le lumineux ; et il possédait la lumière de la *walāya* par acquisition de la Lumière claire, Intercesseur dans le jugement. Abû Bakr possédait les trois lumières par délégation du Vénérable Prophète grâce au mérite acquis par lui en tant que Vertueux. Le Prophète — salut sur Lui : — (les) déposa dans sa poitrine, ainsi qu'il l'indiqua dans le *ḥadīth* connu : « Dieu n'a rien déposé dans ma potrine que je n'ai déposé dans la poitrine d'Abū Bakr. » Leur réunion sera possible à l'avenir dans un des descendants de Fāṭima — que Dieu l'agrée ! —, ainsi que l'indique le *ḥadīth*, afin qu'il soit guide et guidé à la fin des temps. Leur réunion en un seul homme après eux n'a rien d'étonnant — mais leur équilibre n'est possible qu'au Prophète illétré par lequel fut scellé la prophétie. Mais l'attente de l'avènement du Mahdi et du sceau de la *walāya* est folie et vanité... »

Ce qui suit a trait à l'intériorisation des données relatives aux traditions eschatologiques et ne nous concerne pas directement ici.

En faisant abstraction de cette transposition et de l'utilisation mystique des motifs shiites et autres, nous pouvons constater :

1) Sans aucun doute, la préférence est donnée à 'Alī qui est estimé supérieur aux trois autres califes, au moins sur le plan de la *walāya* — qui lui vient de Dieu — et de la *warātha* — qui lui vient du Prophète.

2) Cela est plus douteux sur le plan de la *khilāfa* où il y a une certaine exaltation des *shaikhain*, notamment d'Abū Bakr. Ce dernier possède les trois aspects directement du Prophète tandis que 'Alī possède la *khilāfa* par

les *shaikhain*. En revanche, 'Umar est subordonné à 'Alī en ce qui concerne la *warātha*.

3) 'Uthmān, en revanche, apparaît beaucoup moins estimé.

4) Il y a une méfiance instinctive envers les récits concernant l'attente de Mahdī. D'une manière générale, cette attitude recouvre les tendances zaïdites (221) :

1) Comme tous les shiites, les Zaïdiya estiment que 'Alī était le plus digne d'imamat.

2) Mais déjà Zaïd est dit s'être aliéné une partie des habitants de Koufa en soutenant que le califat des *shaikhain* était légitime. Cette thèse sera celle de la majorité des Zaïdīya qui soutiennent la légitimité de l'imamat du *mafḍūl*.

3) Tandis que certains zaïdites maudissaient 'Uthmān, d'autres s'abstenaient de le juger. En tout cas il était toujours considéré comme inférieur aussi bien à 'Alī qu'aux *shaikhain*.

4) A l'exception des anciens Jarūdīya qui considéraient Muḥammad al-Nafs al-Zakīya comme Mahdī, les zaïdites n'admettent pas de Mahdī : tout descendant de Fāṭima qui revendique l'imamat les armes dans la main est imām légitime.

Cela dit, il importe de ne pas se dissimuler la différence de perspective et d'argumentation ; mais cette différence tient à l'originalité du système théosophique de Simnânî qui utilise bien des données fournies par la tradition mais en les transposant sur le plan soufi.

Des réminiscences zaïdites d'un genre différent reviennent sans doute chez Nūrbakhsh : sa revendication même de l'imamat, et notamment son argumentation. Si l'histoire du Mahdī est une fable inventée par les 'Abbasides pour empêcher les Alides autres que les douze imām de revendiquer l'imamat, il en découlerait logiquement que ses prétentions à lui sont d'un genre différent, que, en s'insurgeant contre les « usurpateurs », il agit comme un prétendant zaïdite typique. Mais ces influences zaïdites ne se trouvent pas chez lui à l'état pur ; il admet bien la prééminence des douze imām-s et applique à lui-même les prédictions concernant le retour de l'imām caché des duodécimains. Cela donne une doctrine complexe et foncièrement originale. Mais il n'était sans doute pas possible de rester indemne de toute influence duodécimaine à son époque.

(221) Cf. p. ex. Baghdâdî, *Farq*, éd. Kautharî, 22-25.

2

L'appartenance confessionnelle de Simnānī peut être précisée davantage grâce au passage suivant emprunté à son écrit *Badā'i' al-ṣanā'i'* (222), au chapitre 98 :

« Sache que la montée et le retour ne sont possibles autrement qu'en suivant la *sunna* de l'Intercesseur — que Dieu le bénisse et préserve ! — grâce à qui nous avons compris par science transcendantale (*'ilm ladunī*) et expérimenté dans le monde caché par expérience mystique (*bi-l-shuhûdi 'l-ghaibiyyi*) un *madhhab* conforme à la Voie immaculée, agréante, pure, qui est celle des soufis et qui est transmise du Maître de la Voie sublime alaouite, pilier des justes, maître des Amis, appui des purs, défense des purs, exemple des amants, modèle des époux, soutien des vivants, 'Alī b. Abī Ṭālib — salut de Dieu sur Lui, ses descendants et ses partisans qui dirigent en vérité dans la voie droite et la religion immuable ! C'est cela le *madhhab* des gens de la *sunna* et de la communauté, tout comme la religion originelle et agréée parmi toutes les religions est la religion islamique, ainsi que Dieu Très-Haut le dit dans son Livre glorieux (Cor. 30, 30) : « La nature originelle selon laquelle Dieu a formé les hommes : Point de changement dans la création de Dieu ! C'est la Religion immuable ! » — Le *madhhab* shāfi'ite occupe, parmi les *madhāhib* qui se rattachent à la *sunna* et la communauté, une place comparable à celle qu'occupe le *madhhab* des gens de la *sunna* et de la communauté parmi les *madhāhib* de la religion islamique. Peut-on l'exprimer mieux que ne l'a fait Abû 'l-Qâsim al-Qushairî — que Dieu sanctifie son mystère ! — : « Les imām de la religion sont comme des étoiles brillantes de la bonne direction, al-Shāfi'ī est parmi eux comme la lune. L'étoile peut bien te guider, mais quel brillant est l'éclat de la pleine lune ! » Efforce-toi d'accorder tous les *madhāhib* ; mais si tu en es incapable, accroche-toi au *madhhab* shāfi'ite ! »

Tout en soutenant le caractère légitime de l'effort personnel pour accorder les différents *madhāhib* sunnites, Simnānī se rend compte que tout le monde n'est pas capable de cet effort. Dans ce cas, il préconise l'adoption du *madhhab* shāfi'ite. On peut en conclure que, sans se lier fanatiquement à cette école, il y adhérait, au moins extérieurement. Plus intéressante est la précision sur le rôle de 'Alī, chef de la *ṭarīqa* dont les adhérents sont comme des guides qui amènent à la religion correcte, le sunnisme. Nulle part peut-être, dans les textes que nous avons étudiés, ces idées ne sont exprimées avec autant de netteté.

Une structure analogue revient chez Nûrbakhsh. Dans sa *Risâla-i ma'âsh* il constate que les actions des soufis sont basées sur le *ẓâhir-i sharî'at-i muṣ-*

(222) Ms. Veliyuddîn Efendi, 1796, f. 43 b. Les différents traités qui s'y trouvent sont datés entre 834 et 841 ; il fut copié, au moins en partie à Ṣûfîâbâd (f. 135 b). Les traités de Simnânî qu'il contient sont copiés sur des autographes.

ṭafawî et le *bâṭin-i ṭarîqat-i murtaḍawî* ; la seconde expression peut parfois désigner la doctrine shiite considérée comme une doctrine d'élite à l'intérieur de la révélation islamique (c'est l'opposition classique entre la *khâṣṣa* et la *'âmma*) ; mais ici, elle se rapporte, de toute évidence, à la « voie » soufie : elle comporte « dévoilement, inspiration et instruction en esprit » (*kashf u ilhâm u ishârât-i ma'nawî*). Celui qui agit contrairement aux paroles des *fuqahâ'* et à leurs *fatwa*, et contrairement aux instructions en esprit, dévoilements et inspiration, suit sa passion (ms. Esad Efendi f. 57 b). Ailleurs, Nûrbakhsh renvoie dos à dos les *fuqahâ* shiites et sunnites qui sont bien compétents pour ce qui concerne le *fiqh*, mais ne sont pas outillés pour s'occuper des problèmes concernant le monde du mystère, tel celui de l'ascension du Prophète (*Risâla-i mi'râjîya*, ms. cité, 62 v°). On soulignera ici que Nûrbakhsh emploie *shî'i* là où Simnânî disait *râfiḍî*, ce qui implique une orientation confessionnelle différente ; mais sur le plan où il se place les différences confessionnelles n'ont plus beaucoup d'importance : la *ṭarîqa* de 'Alî c'est le soufisme.

3

Voici une description sommaire du manuscrit de la Bibliothèque nationale de Téhéran mentionné à la note 54 :

Dimensions : 15,5 sur 23,5 cm. Surface écrite : 12 sur 16,5 cm.

645 pages ; 19 lignes par page.

1) 1-383 : *Mirṣād al-'ibād* de Najm al-Dīn Dāya.

pp. 384-387 en blanc.

2) 388-403 : Commentaire persan des *Uṣūl 'ašara* de Kubrà, sans nom d'auteur et incomplet de la fin.

404-411 en blanc.

3) 412-490 : *Iršād al-mu'minīn* du Shaikh Muḥammad b. 'Alī Bīdwāzī surnommé Shaikh-i Rašīd. Un traité sur la discipline soufie, développant, entre autres, les huit règles de Junaïd. Daté le premier Rabī' al-awwal 977 ; copié par un certain Ṣultân Muḥammad ibn 'Alīšâh.

4) 493-500 : *Ḥadā'iq al-laṭā'if* de Simnânî.

5) 501-544 : *Zain al-mu'taqad* de Simnānī.

6) 544-571 : Un autre traité de Simnānī, acéphale. Copié un mardi du mois de Dhû'l-qa'da 933.

7) 578-645 : Traité soufi non identifié.